Manuali di base

Massimo Mori

Storia della filosofia moderna

GLF Editori Laterza

Manuali di base

Massimo Mori

Storia della filosofia moderna

GLF Editori Laterza

Manuali di base

Massimo Mori

Storia della filosofia moderna

Editori Laterza

© 2005, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: luglio 2015

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858118450

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

1. La filosofia del Quattrocento

1.1. Una nuova cultura
1.2. Nuovi intellettuali
1.3. Italiani e bizantini
1.4. Cusano: filosofia, religione e politica ecclesiastica
1.5. Cusano: la conoscenza
1.6. Cusano: Dio e il mondo
1.7. Il neoplatonismo fiorentino: Marsilio Ficino
1.8. Il neoplatonismo fiorentino: Pico della Mirandola

2. La filosofia del Cinquecento

2.1. La nuova cultura e l'Europa
2.2. Logica, dialettica e retorica
2.3. L'aristotelismo
2.4. Le ricerche sulla natura
2.5. Bernardino Telesio: la natura secondo i propri princìpi
2.6. Giordano Bruno: la filosofia della natura
2.7. Giordano Bruno: la morale
2.8. Tommaso Campanella: fisica e metafisica
2.9. Tommaso Campanella: la dottrina della conoscenza
2.10. Tommaso Campanella: il pensiero religioso, pedagogico e politico

3. Riforma e politica nel Cinquecento

3.1. La crisi della Chiesa e della teologia
3.2. Lutero
3.3. Zwingli e Calvino
3.4. Il pensiero politico della Riforma
3.5. Il pensiero politico in Italia
3.6. Bodin

4. Il pensiero scientifico nel Cinquecento e nel Seicento

4.1. I caratteri generali della «rivoluzione scientifica»
4.2. Copernico
4.3. Brahe
4.4. Keplero
4.5. Galilei: vita e opere
4.6. Galilei: scienza e Scrittura

4.7. Galilei: la matematica
4.8. Galilei: il metodo sperimentale
4.9. Galilei: la fisica
4.10. Galilei: l'astronomia
4.11. Bacone: vita e opere
4.12. Bacone: la critica della tradizione e la nuova concezione della scienza
4.13. Bacone: il metodo
4.14. Bacone: il programma enciclopedico e l'utopia scientifica

5. Cartesio
5.1. Vita e opere
5.2. La ragione
5.3. Il metodo
5.4. Dal dubbio al «Cogito ergo sum»
5.5. Dall'esistenza del soggetto all'esistenza di Dio
5.6. La sostanza
5.7. Il mondo fisico
5.8. Il corpo umano
5.9. La morale

6. Cartesianesimo e giansenismo
6.1. Esiti della discussione sulla filosofia cartesiana
6.2. Gassendi: le «Obiezioni» a Cartesio
6.3. Gassendi: la restaurazione dell'epicureismo
6.4. L'occasionalismo: Geulincx e Malebranche
6.5. Arnauld e la logica di Port-Royal
6.6. Pascal: la difesa del giansenismo
6.7. Pascal: spirito di geometria e spirito di finezza
6.8. Pascal: la condizione dell'uomo
6.9. Pascal: Dio e la fede
6.10. Il libertinismo

7. Hobbes
7.1. La situazione storica, la vita e le opere
7.2. La dottrina della conoscenza
7.3. Il linguaggio
7.4. La ragione
7.5. La filosofia naturale e l'etica
7.6. La filosofia politica
7.7. Il giusnaturalismo

8. Spinoza
8.1. Vita e opere
8.2. La filosofia come ricerca di Dio
8.3. La sostanza
8.4. Attributi e modi della sostanza
8.5. «Deus sive natura»

8.6. Mente, corpo e conoscenza
8.7. La morale
8.8. L'analisi della Scrittura e della religione
8.9. Il pensiero politico

9. Locke
9.1. Platonismo di Cambridge e sperimentalismo di Oxford
9.2. Vita e opere di Locke
9.3. Locke tra empirismo e razionalismo
9.4. Le fonti della conoscenza
9.5. La classificazione delle idee
9.6. Il linguaggio
9.7. La conoscenza
9.8. Il pensiero politico
9.9. Religione e tolleranza

10. Leibniz
10.1. La vita
10.2. Le opere
10.3. La logica
10.4. La sostanza individuale
10.5. Il concetto di forza: dalla fisica alla metafisica
10.6. La metafisica delle monadi
10.7. La gerarchia delle monadi
10.8. Armonia prestabilita e teodicea

11. Vico
11.1. Cartesianesimo e anticartesianesimo a Napoli
11.2. Vita, opere e formazione culturale
11.3. La critica a Cartesio: «verum ipsum factum»
11.4. La «scienza nuova»
11.5. Le tre età
11.6. La sapienza poetica

12. La filosofia inglese nel Settecento
12.1. Caratteri generali
12.2. Illuminismo o non illuminismo?
12.3. Newton: la vita e il pensiero scientifico
12.4. Newton: il metodo
12.5. Pro e contro il deismo
12.6. I moralisti inglesi
12.7. Berkeley: vita e opere
12.8. Berkeley: la critica alle idee astratte
12.9. Berkeley: la critica della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie
12.10. Berkeley: «esse est percipi» e mente divina
12.11. Berkeley: religione, morale, politica
12.12. Hartley e Priestley: sensismo, associazionismo e materialismo

13. Hume e la filosofia scozzese nel Settecento

13.1. Vita e opere di Hume
13.2. La scienza dell'uomo
13.3. Impressioni e idee
13.4. La conoscenza
13.5. La critica all'idea di causa. L'abitudine e la credenza
13.6. La critica all'idea di sostanza. I limiti dello scetticismo
13.7. La morale e l'estetica
13.8. La politica
13.9. La religione
13.10. Adam Smith e l'economia politica
13.11. Thomas Reid e la «Scuola scozzese»

14. L'illuminismo francese

14.1. Caratteri generali
14.2. Bayle
14.3. Voltaire: la vita
14.4. Voltaire: il pensiero
14.5. Montesquieu
14.6. L'«Enciclopedia»
14.7. Diderot e Alembert
14.8. Condillac
14.9. I materialisti: La Mettrie, Helvétius, Holbach
14.10. Rousseau: vita e opere
14.11. Rousseau: i due «Discorsi»
14.12. Rousseau: il «Contratto sociale»
14.13. Rousseau: l'«Emilio»
14.14. Turgot e Condorcet

15. L'illuminismo tedesco e italiano

15.1. Caratteri dell'illuminismo tedesco
15.2. Thomasius
15.3. Wolff
15.4. Seguaci e critici della scuola wolffiana
15.5. La «filosofia popolare»
15.6. Filosofia e religione
15.7. L'illuminismo italiano a Napoli
15.8. L'illuminismo italiano a Milano

16. Kant

16.1. Vita e opere
16.2. Il periodo precritico
16.3. La Dissertazione del 1770
16.4. Il criticismo
16.5. La partizione della «Critica della ragion pura»
16.6. L'Estetica trascendentale
16.7. L'Analitica trascendentale dei concetti

16.8. L'Analitica trascendentale dei princìpi
16.9. La Dialettica trascendentale
16.10. La morale
16.11. I postulati della ragion pratica
16.12. Il giudizio riflettente
16.13. Storia e politica

17. Fichte e la crisi del kantismo
17.1. La discussione post-kantiana sul criticismo
17.2. Fichte: vita e opere
17.3. La dottrina della scienza
17.4. La conoscenza
17.5. La morale
17.6. La filosofia dell'Assoluto
17.7. La prima fase del pensiero politico: il giusnaturalismo
17.8. La seconda fase del pensiero politico: l'organicismo e il nazionalismo
17.9. La filosofia della storia

18. L'età del romanticismo in Germania
18.1. Caratteri generali dell'età romantica
18.2. La preparazione del romanticismo: lo «Sturm und Drang»
18.3. La filosofia della fede: Hamann e Jacobi
18.4. Herder
18.5. Il classicismo di Goethe e Schiller
18.6. Humboldt
18.7. Hölderlin
18.8. I circoli romantici
18.9. Novalis
18.10. Schleiermacher
18.11. Il romanticismo in Europa e in America

19. Schelling
19.1. Vita e opere
19.2. La filosofia della natura
19.3. L'idealismo trascendentale
19.4. La filosofia dell'identità
19.5. La filosofia della libertà
19.6. La filosofia positiva

20. Hegel
20.1. Vita e opere
20.2. I periodi di Berna e Francoforte
20.3. Il periodo di Jena: i primi scritti
20.4. La «Fenomenologia dello spirito»: caratteri generali
20.5. La «Fenomenologia dello spirito»: le «figure» del processo conoscitivo
20.6. Dalla «Fenomenologia» al «sistema»: caratteri generali della «Logica»
20.7. Le categorie della «Logica»

20.8. La filosofia della natura
20.9. La filosofia dello spirito soggettivo
20.10. Filosofia dello spirito oggettivo e filosofia della storia
20.11. La filosofia dello spirito assoluto

Bibliografia (a cura di Paola Rumore)

A) Testi
La filosofia del Quattrocento
La filosofia del Cinquecento
Riforma e politica nel Cinquecento
Il pensiero scientifico nel Cinquecento e nel Seicento
Cartesio
Cartesianesimo e giansenismo
Hobbes e il giusnaturalismo
Spinoza
Locke
Leibniz
Vico
Berkeley e la filosofia inglese del Settecento
Hume e la filosofia scozzese nel Settecento
L'illuminismo francese
L'illuminismo tedesco e italiano
Kant
Fichte e la crisi del kantismo
L'età del romanticismo in Germania
Schelling
Hegel
B) Studi
Studi generali su aspetti e problemi della filosofia moderna
Monografie generali su umanesimo e rinascimento
La filosofia del Quattrocento e Cinquecento
Riforma e politica nel Cinquecento
Il pensiero scientifico nel Cinquecento e nel Seicento
Monografie generali sul Seicento
Cartesio
Cartesianesimo e giansenismo
Hobbes e il giusnaturalismo
Spinoza
Locke
Leibniz
Vico
Monografie generali sul Settecento
Berkeley e la filosofia inglese del Settecento
Hume e la filosofia scozzese nel Settecento
L'illuminismo francese
L'illuminismo tedesco e italiano
Kant

Fichte e la crisi del kantismo
L'età del romanticismo in Germania
Schelling
Hegel

1. La filosofia del Quattrocento

1.1. *Una nuova cultura*

In conseguenza della crisi della Scolastica si sviluppa nel Quattrocento un movimento culturale che presenta un rinnovato interesse per il mondo classico greco-romano, considerato come fonte e modello di civiltà, in contrapposizione alla cultura medievale, sentita ora come un periodo di decadenza e di imbarbarimento. Si assiste pertanto al programmatico tentativo di fare, per così dire, «rinascere» il mondo classico, inteso come un ideale di vita e di cultura che può tornare a vivere incarnandosi in nuove forme. Per questo si suole designare tale epoca storica come Rinascimento.

Questo fenomeno è particolarmente evidente nelle città italiane, le quali, acquisita la propria autonomia, per un verso si arricchiscono economicamente con le attività manifatturiere e commerciali, per l'altro sviluppano un crescente patrimonio culturale da cui traggono alimento per le loro aspirazioni e i loro ideali. Nella civiltà comunale confluiscono molti aspetti dell'eredità classica: il libero comune tende a riprodurre la città-stato della Grecia antica e nello stesso tempo assume come modello le istituzioni della Roma repubblicana. Un tipico esempio di questo rinnovamento è fornito dalla città di Firenze, destinata a rivestire, almeno per tutto il secolo, un ruolo egemone sia in campo politico sia in campo culturale. Il particolare rilievo che la nuova fioritura economica e culturale assume in Italia non deve tuttavia far dimenticare che fenomeni analoghi si sviluppano anche in altre aree europee, come ad esempio nelle Fiandre e nei Paesi Bassi.

Ma per realizzare la rinascita occorre recuperare il patrimonio letterario che la classicità aveva accumulato e, di conseguenza, operare un radicale rinnovamento degli studi. Innanzi tutto, essi non sono più prerogativa quasi esclusiva della gerarchia ecclesiastica, ma vengono ampiamente

coltivati dai ceti laici. Parallelamente si assiste alla moltiplicazione e alla differenziazione dei centri culturali: in precedenza questi si erano identificati prima con i monasteri e con le scuole cattedrali, poi con le università; ora invece, anche se le università continuano a svolgere la loro funzione, accanto a esse si sviluppano scuole di grammatica e di retorica, scuole di latino e di greco, cenacoli privati in cui si conducono dibattiti filosofici (primo nucleo delle future accademie).

La perdita del monopolio culturale da parte degli ecclesiastici segna anche la fine dell'egemonia della cultura teologica tipica dell'età medievale. Il termine umanesimo, con il quale si indica uno degli aspetti salienti dell'epoca rinascimentale, serve appunto a designare un orientamento di studi che si fonda sulle *humanae litterae* – in implicita opposizione a quelle *divinae* – e quindi sull'esame dei monumenti di quella classicità che più di ogni altra epoca ha realizzato i valori e le potenzialità dell'*humanitas*: espressione che, oltre a riferirsi alla specificità dell'essere umano e alla necessità di una cultura antropocentrica, intende proporsi come traduzione latina della *paidèia*, dell'«educazione» greca.

La rinascita della cultura classica trova ovviamente il suo presupposto fondamentale in un'alacre attività di ricerca, di recupero e di riesame della maggiore quantità possibile di manoscritti risalenti all'antichità: testi letterari e poetici, così come documenti storici, filosofici e scientifici. Inoltre, l'atteggiamento dell'umanista rinascimentale di fronte al testo classico è completamente diverso da quello dello studioso medievale. Nel Medioevo i pochi testi antichi di cui si poteva avere conoscenza venivano sì tramandati in varie traduzioni, ma senza alcuna preoccupazione per la ricostruzione del testo nella sua autenticità formale e concettuale. Al clerico medievale infatti non interessava il recupero storico del documento, ma soltanto l'utilizzabilità dei suoi contenuti ai fini della dimostrazione di quelle verità che gli stavano a cuore: per questo egli spesso non si peritava di accogliere testi alterati, o di alterarli egli stesso, per adattarli alle esigenze proprie e del proprio tempo. Viceversa, la cultura umanistica è permeata dalla preoccupazione di ripristinare l'originalità del testo servendosi di un *metodo filologico* attento e sofisticato: per questo la ricerca dei documenti del passato si accompagna sempre a un rigoroso studio della lingua greca e latina.

1.2. *Nuovi intellettuali*

L'umanesimo non si risolve tuttavia nei soli aspetti letterari e filologici. Il pensiero del Quattrocento si presenta come una nuova concezione della realtà, la quale trova nell'antropocentrismo il suo carattere fondamentale. Il declino degli studi teologici, come si è detto, si accompagna a un nuovo interesse per l'uomo, posto al centro del mondo e analizzato in termini di libertà, volontà, attività. L'uomo non è soltanto una parte integrante del reale, ma ne è soprattutto l'artefice. Questo convincimento si traduce per molti intellettuali nella reciproca integrazione tra la dedizione agli studi letterari e l'impegno politico, sia in sede teorica sia in sede pratica. Ne consegue ciò che è stato recentemente definito l'«umanesimo civile»: letterati che sono al tempo stesso politici, giuristi, trattatisti morali trovano nella celebrazione letteraria dell'antichità greco-romana lo strumento per difendere il valore dell'impegno civile nella concreta realtà in cui vivono.

Tra i maggiori rappresentanti dell'umanesimo civile ricordiamo Coluccio Salutati (1331-1406) e Leonardo Bruni (1374-1444). È significativo il fatto che entrambi ricoprirono la carica di cancelliere della Signoria di Firenze e furono esponenti di primo piano della vita politica del tempo. Salutati, in un epistolario di grande valore letterario, celebra la superiorità della vita attiva rispetto a quella contemplativa e, analogamente, nel trattato *De nobilitate legum et medicinae* (1400) sostiene il primato della volontà sull'intelletto. Parimenti Bruni affianca a una intensissima attività di traduzione dal greco in latino di testi platonici e aristotelici una celebrazione della filosofia morale, vista come elemento fondamentale della cultura dell'epoca nuova: anche in questo caso l'uomo e le sue relazioni costituiscono il centro di principale interesse.

Ma nella cultura rinascimentale la connessione tra studi letterari e impegno politico non è l'unico ambito di «interdisciplinarità». Infatti, i molteplici aspetti dell'umanesimo non rappresentano correnti di pensiero giustapposte, ma sono espressione di esigenze culturali condivise indifferentemente da tutti gli studiosi. Non è pertanto possibile collocare i singoli esponenti della cultura rinascimentale all'interno di attività specifiche, che si differenzino da quelle svolte da altri intellettuali. La stessa ricerca filologica, che costituisce la componente essenziale del

Rinascimento, non si esaurisce, come si è visto, nello studio dei codici e nella ricostruzione dei testi antichi, ma coinvolge l'interesse per altre dimensioni della cultura umanistica. Ne è buon esempio l'opera di Poggio Bracciolini (1380-1459). Dalle biblioteche monastiche italiane e tedesche, attraverso una lunga serie di viaggi, egli riporta alla luce le opere di autori quali Quintiliano, Vitruvio, Lucrezio, Stazio, Ammiano Marcellino, nonché molti testi ciceroniani. Inoltre, con il costante confronto tra differenti redazioni, attraverso tecniche filologiche raffinate, i testi vengono ricostruiti e restituiti alla loro forma originaria. Bracciolini, tuttavia, rivela anche buone doti di letterato. I suoi viaggi e le sue scoperte sono infatti vivacemente descritti nelle lettere, nelle quali l'esaltazione dei classici si congiunge all'esaltazione delle virtù umane dell'impegno civile. Il suo epistolario costituisce una delle migliori produzioni della letteratura latina del Quattrocento: del resto l'«epistola», sempre richiamandosi a un modello classico, acquisisce nuovamente la dignità di genere letterario, venendo spesso concepita e composta in vista della pubblicazione. Pur dedicando buona parte della propria vita alle ricerche nelle biblioteche, Bracciolini non ha come ideale la figura dell'erudito che si isola in mezzo ai libri. Al contrario, egli celebra le virtù umane che si rafforzano nel rapporto costante tra uomo e uomo e sottolinea con forza la dimensione sociale dell'individuo. Modernissimo è inoltre, nel suo dialogo *De avaritia* (1429), l'apprezzamento del denaro come fondamento della società: se ciascuno si rinchiudesse in un'economia rivolta esclusivamente al soddisfacimento dei bisogni individuali, la società si disgregherebbe; viceversa, l'accumulazione di denaro fornisce linfa vitale allo Stato, cosicché l'«avarizia» può essere considerata il fondamento delle istituzioni politiche.

In relazione agli sviluppi degli studi filologici dev'essere ricordata anche la personalità di Lorenzo Valla (1407-1457). Nelle *Elegantiae linguae latinae* (1444) egli celebra il latino come fattore di coesione nello stesso tempo culturale e politica, come segno di una sovranità spirituale detenuta dall'Impero romano anche quando la sovranità politica venne alienata a vantaggio della Chiesa. E le tecniche filologiche sostengono Valla nella dimostrazione del carattere apocrifo e quindi dell'invalidità dei documenti che dovrebbero provare la cosiddetta «donazione costantiniana», cioè l'atto con cui l'imperatore Costantino avrebbe alienato al papa Silvestro la

giurisdizione sulla città di Roma. Ma anche in Valla, come in Bracciolini, occorre notare la coesistenza di interessi letterari e di istanze filosofiche. Nel *De vero bono* (1432), il piacere, inteso però non soltanto come piacere materiale, viene posto a fondamento dell'agire dell'uomo: le stesse leggi che reggono lo Stato hanno come fine l'utile, il conseguimento del quale genera piacere.

Ancora un esempio di interdisciplinarità rinascimentale è fornito da Leon Battista Alberti (1404-1472), la cui principale attività fu l'architettura (S. Maria Novella e palazzo Rucellai a Firenze, Tempio Malatestiano a Rimini). L'opera teorica di Alberti riguarda in parte lo studio delle arti figurative, in parte la discussione filosofica. A quest'ultima sono dedicate opere come *Della tranquillità dell'animo* e *Della famiglia*. Il tema fondamentale della filosofia di Alberti è la virtù, intesa come capacità di dominare la fortuna e insieme come operosità all'interno della famiglia: in questo modo egli recupera nell'ambito dell'umanesimo italiano la tradizione della filosofia stoica, così come Valla, attraverso la rivalutazione del piacere, aveva ridato vita a quella epicurea. La celebrazione della virtù si colora comunque in Alberti di accenti tipicamente umanistici, traducendosi nell'esaltazione della dignità ed eccellenza dell'uomo: per mezzo della virtù l'uomo – l'unico animale eretto e quindi capace di guardare sopra di sé e davanti a sé – può infatti progettare autonomamente il proprio futuro e realizzare il proprio destino di *homo faber*.

1.3. *Italiani e bizantini*

Verso la fine della prima metà del Quattrocento la rinascita e il rinnovamento degli studi in Italia erano ormai consolidati. In questa situazione intervenne nel 1453, come fatto nuovo, la conquista di Costantinopoli da parte dei turchi, la quale determinò l'emigrazione verso l'Italia di un consistente numero di personalità della cultura bizantina. Con la loro attività e con il nuovo patrimonio di testi che portarono con sé, gli studiosi bizantini contribuirono notevolmente all'ulteriore sviluppo della conoscenza del mondo greco classico. Ma per quanto riguarda la nascita degli studi connessi al recupero della cultura greca, questo episodio non fece che rafforzare una tendenza già fortemente radicata.

Nuclei di lingua greca, infatti, erano sopravvissuti nell'Italia meridionale e l'uso di questa lingua veniva implicitamente promosso dai rapporti commerciali tra l'Oriente e centri importanti come Venezia e Firenze. Ancora una volta Firenze si era già posta in primo piano, fin dal 1397, quando Salutati aveva promosso l'istituzione della prima cattedra di greco in Italia, affidata a Manuele Crisolora. Inoltre, la pressione turca, minacciosa già prima della conquista di Costantinopoli, aveva provocato un flusso migratorio verso l'Italia di gente comune e di esponenti della cultura, tutti di lingua greca, anteriormente al 1453. Per quanto riguarda specificamente i dotti greci, poi, occorre ricordare che molti di essi si erano già volti verso l'Italia in occasione del Concilio di Firenze (1443), convocato per promuovere l'unificazione tra le Chiese greca e latina.

I rapporti culturali tra il mondo greco-bizantino e l'Italia non furono tuttavia significativi soltanto dal punto di vista della diffusione della lingua greca. Essi favorirono anche lo sviluppo di un rinnovato interesse per la tradizione platonica e, di riflesso, per quella aristotelica. Tra i partecipanti al Concilio di Firenze vi fu infatti Giorgio Gemisto Pletone (1355-1452), il quale, in uno scritto dedicato al *Confronto delle filosofie di Platone e di Aristotele* (1440), proponeva il platonismo come punto di riferimento per una possibile unificazione, su base filosofica, delle differenti fedi religiose. Si aprì così una sorta di contenzioso relativo alla migliore conciliabilità del platonismo o dell'aristotelismo con il cristianesimo. Sul fronte platonico si trovarono Pletone e Basilio Bessarione (1403-1472), mentre sul fronte opposto si schierarono autori che, pur essendo di provenienza bizantina, divennero sostenitori della tradizione scolastica aristotelizzante latina, come Giorgio Scholario detto Gennadio (?-1464) e Giorgio Trapeziunzio (1396-1484).

1.4. *Cusano: filosofia, religione e politica ecclesiastica*

In Italia si assiste dunque a una contrapposizione tra platonismo e aristotelismo. L'occasione per il dibattito non è tuttavia offerta dalla discussione di temi specificamente filosofici, bensì dalla considerazione di problemi di ordine religioso. Analogamente, spostando l'attenzione dall'area italiana a quella germanica, possiamo rilevare che la ricerca di un punto di incontro tra le differenti fedi religiose costituisce un notevole

centro di interesse per Nicola Cusano (Nikolaus Krebs, 1401-1464): questi elaborò uno dei più complessi e articolati sistemi di pensiero del Quattrocento, in cui confluiscono, in sintesi originale, disparati elementi delle precedenti tradizioni.

Nato a Kues – onde il nome di Cusanus – nel 1401, studiò diritto a Heidelberg e Padova, nonché filosofia e teologia a Colonia. Temperamento speculativo di prim'ordine, egli non fu tuttavia un puro teorico: percorse la carriera ecclesiastica fino a diventare cardinale e si trovò impegnato in alcune delle più significative vicende che caratterizzarono la Chiesa del suo tempo. Partecipò al Concilio di Basilea, convocato nel 1432 per fare chiarezza sui fermenti che agitavano la vita della Chiesa dopo la risoluzione dello scisma d'Occidente; difese vigorosamente i diritti temporali dei vescovadi, prendendo come pretesto la controversia che, in qualità di arcivescovo di Bressanone, lo contrapponeva al duca Sigismondo d'Austria. Ma soprattutto, a proposito della controversia sui rapporti tra pontefice e Concilio, egli fu esponente di primo piano, con un clamoroso voltafaccia, sia dello schieramento che sosteneva la subordinazione del papa al Concilio, sia di quello che difendeva la supremazia del papa rispetto al Concilio.

Le preoccupazioni di Cusano per la pacificazione religiosa dell'umanità sono evidenti nello scritto *La pace della fede*, composto nel 1453 sotto la spinta emotiva provocata dalla caduta di Costantinopoli. Pur senza nascondere un ovvio favore per il cristianesimo, l'autore suggerisce la possibilità di individuare un'unica religione al di là della varietà dei riti: mentre «la religione» è unica per tutti gli uomini, «le religioni» altro non sono, appunto, che «riti», cioè espressioni esteriori del comune sentimento religioso.

Se in quest'opera Cusano affronta le divisioni religiose che lacerano l'umanità, in precedenza egli aveva già affrontato le divisioni che travagliavano il mondo cristiano. All'epoca del Concilio di Basilea Cusano si trovava schierato sulle posizioni del cosiddetto «conciliarismo», cioè di quella dottrina che negava la supremazia del pontefice nei confronti del Concilio (e quindi dei membri della Chiesa in quanto rappresentati dal Concilio stesso). Nel *Trattato sul potere presidenziale* (1434) egli sosteneva che nel Concilio la Chiesa detiene la rappresentanza reale, mentre il pontefice ha soltanto una rappresentanza formale. Di

conseguenza il potere del papa di presiedere *nel* Concilio è paragonabile a quello di un coordinatore di dibattiti o di un esecutore di delibere, mentre il vero potere di presiedere *il* Concilio è attribuibile unicamente a Cristo, personalmente presente nel corpo cristico costituito dalla Chiesa e quindi dal Concilio stesso.

Successivamente tuttavia Cusano ribalta completamente queste posizioni, schierandosi a favore della supremazia del pontefice, riconosciuto quale effettivo vicario di Cristo. Per chiarire i rapporti intercorrenti tra l'unità della persona del papa e la pluralità delle persone che costituiscono la Chiesa, Cusano ricorre ai concetti di «complicazione» e di «esplicazione»: il primo esprime la co-implicazione, il contenere in sé implicitamente e virtualmente ciò che viene invece dispiegato attualmente nella molteplicità della esplicazione. Il pontefice – e non più il Concilio – rappresenta realmente, anzi *è*, la Chiesa, in quanto la «complica» in sé: egli riassume e condensa nell'unità della propria persona la molteplicità dei membri del corpo ecclesiale. La Chiesa viceversa costituisce una sorta di esplicazione, cioè un'estrinsecazione visibile, dell'unità originaria di Cristo nella molteplicità dei fedeli.

1.5. *Cusano: la conoscenza*

La dottrina della conoscenza di Cusano è esposta nel *De docta ignorantia* (1440) e nel *De conjecturis* (1440-45). Il titolo della prima opera vuole indicare l'atteggiamento che l'uomo deve assumere di fronte a Dio, dopo aver riconosciuto l'impossibilità di conoscerlo adeguatamente. La conoscenza umana procede secondo un modello matematico, stabilendo una «proporzione» tra ciò che ha già acquisito e ciò che ancora rimane ignoto. Ma i rapporti proporzionali possono instaurarsi solamente ove si abbia a che fare con un materiale «definito» (cioè limitato) e quindi finito. Dio invece è l'infinito: di fronte a lui i processi conoscitivi si trovano pertanto in una situazione di scacco. Nella conoscenza l'uomo deve paragonare il più grande al meno grande; ma Dio, essendo al di là della quantità, è massimo e minimo nello stesso tempo e in lui si realizza la *coincidentia oppositorum*.

Il paradosso della coincidenza degli opposti è razionalmente incomprensibile, poiché sospende il principio di contraddizione –

fondamento della logica aristotelica – secondo cui una cosa non può essere identica al suo contrario: di fronte ad esso la ragione deve riconoscere la propria ignoranza, ancorché si tratti di una «dotta ignoranza», consapevole di se stessa.

> È evidente che non sappiamo altro del vero se non che non è comprensibile in maniera precisa […] L'essenza delle cose, che è la verità degli enti, è inattingibile nella sua purezza ed è cercata da tutti i filosofi, ma da nessuno trovata così com'è. E quanto più profondamente saremo dotti di questa ignoranza, tanto più ci avvicineremo alla verità (*De docta ignorantia*, I, 3).

Se il *De docta ignorantia* sottolinea l'incommensurabilità tra uomo e Dio, e quindi l'impossibilità di attingere una conoscenza positiva delle cose divine, il *De conjecturis* mostra i limiti della conoscenza umana anche quando essa si rivolge alla realtà naturale e finita. L'uomo infatti non è in grado di avere una conoscenza assoluta neppure delle cose create, che in quanto tali possono essere pienamente conosciute soltanto da Dio. L'essere umano può conoscere più adeguatamente quegli enti di ragione che egli stesso crea – come avviene ad esempio nella matematica – imitando in ciò l'opera creatrice di Dio. Tuttavia anche in questo caso l'uomo deve essere consapevole che l'oggetto della sua conoscenza, da lui creato, ha soltanto un rapporto di «analogia» con la realtà creata da Dio, rimanendo diverso da esso. A questo sapere mondano, che per definizione non può attingere perfettamente la vera realtà, ma esprime soltanto il modo umano di rappresentarsi le cose, Cusano conferisce il nome di «congettura».

1.6. *Cusano: Dio e il mondo*

Nel *De docta ignorantia* Cusano riprende anche i concetti di complicazione ed esplicazione, usandoli tuttavia non più in chiave politico-religiosa, ma metafisico-teologica: attraverso queste nozioni egli intende infatti spiegare i rapporti tra Dio e il mondo. In quanto infinito, Dio è la complicazione di tutto ciò che è. Egli costituisce dunque una modalità dell'essere: è cioè l'essere di tutte le cose, considerate non nella loro pluralità individuale, ma nella loro originaria unità indifferenziata. Per contro, il mondo rappresenta l'esplicazione della unità divina in una molteplicità di enti particolari. Il rapporto tra Dio e il mondo può quindi anche essere espresso attraverso la nozione di «contrazione», che indica la

determinazione dell'unità divina nella molteplice realtà mondana, divisa e individualizzata nello spazio e nel tempo. Poiché Dio concentra in sé, almeno in forma virtuale, tutte le realtà che nell'universo si esplicano individualmente, egli può essere concepito come l'«unità contratta» nella molteplicità del mondo, concezione questa che non mancò di attirare su Cusano sospetti e accuse di panteismo.

L'essere del mondo è dunque originariamente implicito in quello di Dio e, nel proprio attuarsi, partecipa di esso: l'uno e l'altro appaiono come due differenti modalità della stessa sostanza. In queste speculazioni di Cusano sono percepibili per un verso l'influenza del principio tomistico dell'analogicità dell'essere e, per altro verso, quella del concetto platonico di partecipazione. Del resto, la rielaborazione di temi riconducibili ad antecedenti scuole di pensiero è un dato costante in Cusano. Come avviene ad esempio quando egli riutilizza il linguaggio simbolicamente matematizzante della Scuola di Chartres per chiarire i rapporti tra le persone della trinità divina. Oppure come quando, in armonia con la concezione della dotta ignoranza, riprende motivi neoplatonici per sviluppare una «teologia negativa» che, negando la conoscibilità razionale di Dio, sostiene che si può sapere non già ciò che Dio è, ma soltanto ciò che Dio non è.

1.7. *Il neoplatonismo fiorentino: Marsilio Ficino*

Mentre Cusano è esponente di una cultura filosofica legata all'ambiente ecclesiastico internazionale, in Italia si assiste a una rinascita degli studi filosofici – in particolare del platonismo – strettamente connessa alle specifiche realtà cittadine. Infatti, quando le istituzioni comunali si trasformano nella signoria e nasce una cultura di corte, la figura dell'intellettuale poliforme, impegnato nel contesto civile perde il suo significato: una volta sopite le passioni politiche a causa dell'accentrarsi del potere, l'intellettuale militante si trasforma progressivamente nello studioso contemplativo. Il prevalere dell'ideale di vita contemplativa su quello della vita attiva trova espressione nella personalità del filosofo «professionale», finanziato dalla corte a cui si aggrega in un reciproco scambio di benefici da un lato e di attribuzione di prestigio culturale dall'altro.

L'esempio più caratteristico in questo senso è Marsilio Ficino (1433-1499). Le sue idee ebbero una straordinaria risonanza su scala europea, anche se la sua attività si svolse tutta entro l'ambito fiorentino. Peraltro, sul suo conto non si possono segnalare fatti biografici di particolare rilievo. Assunti i voti sacerdotali nel 1473, fu sempre in stretto rapporto con la famiglia Medici, con l'appoggio della quale poté dare vita a un'*Accademia platonica*, punto di riferimento e di ideale raccolta per intellettuali, letterati e poeti, e centro di diffusione di un rinnovato interesse per la tradizione platonica e neoplatonica rivisitata in senso cristiano.

La fama di Ficino e la sua influenza sulla cultura del tempo si fondarono prevalentemente su due fattori: in primo luogo, la sua vasta attività di traduttore di Platone, di Plotino e del *Corpo Ermetico*, una raccolta di scritti di carattere devozionale e iniziatico risalenti al I-II secolo d.C., che Ficino riteneva, o mostrava di ritenere, opera autentica di Ermete Trismegisto (il leggendario iniziatore dell'antica sapienza egizia, il «tre volte grandissimo» come sacerdote, re e legislatore); in secondo luogo, la fittissima rete di corrispondenza che egli intrattenne con intellettuali europei.

Il vero e proprio programma ficiniano consiste in un tentativo di armonizzazione della religione con la filosofia, condotto in base all'idea dell'esistenza di una rivelazione perenne. Questa si è espressa di volta in volta in linguaggio devozionale o in linguaggio filosofico e ha accompagnato il cammino dell'umanità attraverso tappe successive: dal sorgere della sapienza ermetica nell'antico Egitto al pensiero di Platone prima e di Plotino poi nell'antica cultura greca, ai libri mosaici nel mondo israelitico, fino al culmine del messaggio evangelico.

Ficino affida la *summa* del suo pensiero al testo della *Theologia platonica* (1482). Quest'opera non è ricca soltanto di riferimenti alla «catena» della rivelazione perenne, ma pure di una solida conoscenza della tradizione scolastica. In particolar modo, Ficino utilizza il sistema tomista in funzione polemica non soltanto contro Averroè, ma contro l'intera tradizione aristotelica, vista come una forma di pensiero che in ogni sua espressione rivela la propria inconciliabilità con la dottrina dell'immortalità personale dell'anima. Non a caso l'autore sottotitola il suo scritto con le parole *De immortalitate animorum*. Egli afferma che le

correnti aristoteliche che si sono ispirate ad Averroè vanificano l'immortalità individuale con la dottrina dell'unità dell'intelletto, mentre quelle che si ispirano ad Alessandro di Afrodisia riducono l'anima a un insieme di funzioni che non potrebbero essere esercitate senza il supporto del corpo fisico, concependo così l'anima stessa come mortale.

L'*anima umana* assume una posizione centrale nella visione che Ficino ha del cosmo. Essa si pone nel mezzo di una gerarchia ontologica che va dalla materia a Dio ed esercita nei suoi confronti una funzione unificatrice.

> Collochiamo tutte le cose in cinque gradi, ponendo Dio e l'angelo sulla rocca della natura, il corpo e la qualità nel grado più basso, l'anima in mezzo tra quel sommo e questo grado infimo […] Essa trapassa in tutte le cose. Ma poiché è la vera connessione di tutte, quando migra in una non lascia l'altra e sempre le conserva tutte, sicché giustamente la si può chiamare il centro della natura, l'intermediaria di tutte le cose, la catena del mondo, il volto del tutto, il nodo e la copula del mondo (*Theologia platonica*).

Il fatto che l'anima ascenda e discenda continuamente attraverso i gradi della gerarchia prova la sua capacità di muoversi all'infinito e, quindi, la sua immortalità. Inoltre, la centralità dell'anima coincide con quella dell'uomo, in quanto l'essere dell'uomo si risolve nell'essere della sua anima: l'umanesimo di Ficino si fonda su un rigoroso antropocentrismo, per cui l'uomo rappresenta il principio fondamentale dell'ordine e dell'unità del cosmo.

A queste riflessioni Ficino congiunge una dottrina dell'amore, che troviamo esposta sia nella *Theologia platonica* sia nel commento al *Convito* di Platone. L'amore è, platonicamente, ciò che consente all'anima di mettere in pratica la propria funzione di mediatrice del cosmo: è appunto in virtù dell'amore che essa unifica i differenti gradi della gerarchia ontologica. Il termine supremo non potrà essere altri che Dio, ma nello stesso tempo esiste una reciprocità tra l'amore dell'uomo e del mondo per Dio e l'amore di Dio per le sue creature. Anzi, se Dio non le amasse, in esse non si accenderebbe l'amore per lui.

1.8. *Il neoplatonismo fiorentino: Pico della Mirandola*

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) inizia i propri studi filosofici nelle università di Bologna, Ferrara e Padova. Qui egli si convince della validità della tradizione scolastica e della sua conciliabilità

con gli orientamenti filosofici successivi. Ciò lo conduce al dissenso nei confronti di alcune tendenze artificiosamente esasperate della filologia umanistica. È il caso della polemica con Ermolao Barbaro (1453-1493), duramente critico verso i filosofi della tarda Scolastica a causa del loro linguaggio astrusamente tecnico, che rappresenta una degenerazione del latino classico. All'umanista veneto Pico ribatte che al di là della forma, la quale sola pare interessargli, occorre guardare ai contenuti del discorso filosofico, che valgono indipendentemente dall'espressione letteraria e non sono attaccabili dalla critica filologica.

L'idea della conciliabilità e della continuità tra i diversi orientamenti di pensiero matura ulteriormente in Pico dopo un periodo di studi a Parigi. Nasce così l'intento di realizzare una «concordia filosofica», all'interno della quale ciascuna tradizione speculativa può essere considerata come depositaria di una parte di verità. Il grande progetto culturale di Pico avrebbe dovuto concretarsi in una sorta di «congresso» nel quale intellettuali di ogni formazione e provenienza si sarebbero confrontati in un dibattito su novecento tesi – cioè brevi proposizioni riassuntive – che egli stesso aveva catalogato desumendole dalle filosofie di cui era a conoscenza. Il progetto non ebbe realizzazione pratica, poiché alcune proposizioni, sulle quali gravavano forti sospetti di eresia, imponevano maggiori cautele.

Pico comunque sviluppò autonomamente gli argomenti proposti nelle novecento tesi, ma i risultati di questo lavoro videro la luce soltanto nelle *Conclusiones* apparse dopo la morte del loro autore. Durante la vita di Pico – il quale, dopo l'esperienza parigina, si trasferì definitivamente a Firenze, dove si mantenne in stretto contatto con l'ambiente ficiniano dell'Accademia platonica – fu invece pubblicata l'*Orazione sulla dignità dell'uomo*, che avrebbe dovuto fungere da introduzione al dibattito progettato. Qui vengono celebrate le capacità di autodeterminazione dell'uomo, cioè quelle facoltà intellettuali che lo conducono a scegliere liberamente tra più o meno nobili generi di vita.

Del resto, il progetto di sintesi filosofica di Pico della Mirandola vuol essere un'esaltazione della potenza intellettuale umana, considerata nel dispiegarsi delle sue manifestazioni storiche. Mentre Ficino aveva tracciato le linee di una storia del progresso intellettuale garantita dal concorso, con pari dignità, di rivelazione e filosofia, Pico intende porre in

rilievo come l'avanzamento culturale dell'umanità sia reso possibile dal continuo succedersi di scuole di pensiero che, nelle loro differenze, non si contraddicono, ma si integrano l'una con l'altra. Su questo fondamento – che nulla toglie al valore della rivelazione – si realizza la pace filosofica alla quale l'umanità deve aspirare.

Sempre nella prospettiva della capacità dell'uomo di autodeterminarsi, Pico della Mirandola opera una netta distinzione tra l'astrologia e la magia, che la cultura del tempo tendeva ad accomunare in un unico giudizio positivo. Nel pensiero rinascimentale – come ad esempio in Ficino – le due pratiche sono considerate non già manifestazioni di superstizione, ma tecniche pienamente legittime, rivolte o allo studio dell'ordine naturale (nel caso dell'astrologia) o alla realizzazione del dominio dell'uomo sulla natura (nel caso della magia). Pico invece considera l'astrologia una dottrina che limita pericolosamente la libertà dell'uomo, ricercando le cause del suo agire in fattori indipendenti dalla volontà umana. Al contrario la magia, intesa tradizionalmente come capacità di controllo della natura da parte dell'uomo, non inficia minimamente l'autodeterminazione dell'essere umano e può quindi essere pienamente giustificata. Allo stesso modo, come tecnica per indagare il significato recondito della Sacra Scrittura, è legittima la «cabala», cioè l'antica dottrina esoterica ebraica che, stabilendo una corrispondenza tra lettere e numeri, consentirebbe di passare da una composizione in lettere di un testo scritturale a una composizione numerica, e poi da questa a una nuova composizione in lettere nella quale risiederebbe il significato occulto.

Oltre che per la diversa valutazione di magia e astrologia, Pico della Mirandola si differenzia da Marsilio Ficino anche perché rivela una grande attenzione all'oggettività della ricostruzione storico-filosofica. L'acribia era infatti del tutto assente nella trattazione ficiniana della perenne catena di rivelazione e filosofia, la quale più che a restituire la verità ai fatti badava a dimostrare la tesi della conciliabilità tra platonismo e filosofia. Viceversa, una più precisa consapevolezza storica e una più fedele analisi della dottrina platonica rivelano a Pico l'impossibilità di essere un vero platonico rimanendo nel contempo un buon cristiano. Questo atteggiamento di Pico si manifesta chiaramente nel diverso modo in cui egli concepisce la dottrina platonica dell'amore. Nel *Commento alla*

Canzone d'amore di Girolamo Benivieni, prima alludendo genericamente a «certi platonici» del suo tempo, poi riferendosi esplicitamente a Ficino, Pico contesta la pretesa di parlare «platonicamente» del Dio cristiano. Se si vuole essere fedeli a Platone occorre concepire l'amore come desiderio di bellezza, come desiderio di ciò di cui si manca. Ma la divinità, se può essere oggetto d'amore, non può esserne soggetto, poiché essa non è manchevole di nulla: viene così a cadere la reciprocità amorosa tra Creatore e creatura ammessa da Ficino. Per di più non è neppure possibile riferire alla divinità l'attributo della bellezza; infatti, la bellezza non è che armonia, la quale a sua volta risulta dalla consonanza di più parti differenti. Un cristiano non può né riconoscere una manchevolezza nel suo Dio, né attribuirgli una natura composta di parti, anziché assolutamente semplice e unitaria: non è dunque possibile essere insieme cristiani e platonici.

Se la conciliazione e l'integrazione tra filosofia (platonica) e religione costituivano uno dei nuclei fondamentali del pensiero di Ficino, per Pico della Mirandola viceversa un Platone cristianizzato è un Platone travisato e un cristianesimo platonizzante è un cristianesimo contraddittorio: mentre è possibile realizzare la concordia tra le diverse filosofie, si rivela insuperabile il divario tra filosofia e religione.

2. La filosofia del Cinquecento

2.1. *La nuova cultura e l'Europa*

L'umanesimo, pur essendo nato in Italia e pur avendo qui avuto le sue più appariscenti manifestazioni, non è un fenomeno soltanto italiano. A partire dal tardo Quattrocento, anche nel resto d'Europa il clima culturale va mutando: nuove scuole e nuove istituzioni si affiancano alle già fiorenti università, mentre la diffusione della stampa promuove la nascita di nuove biblioteche. Analogamente a ciò che avviene in Italia, si diffonde lo studio degli autori classici, condotto direttamente sugli originali e accompagnato dalla cura per la correttezza filologica e per l'esattezza storica. La persona colta si deve formare sotto la guida di validi maestri, che la indirizzino alla lettura degli autori antichi attraverso lo studio delle lingue classiche.

È questo il senso del *De ratione studii* (1511) di Erasmo da Rotterdam (1466-1536), l'influenza del quale è decisiva per le nuove tendenze educative e culturali europee. Per Erasmo la conoscenza delle lingue classiche è lo strumento principale per rimpadronirsi dei valori umani insiti nell'antichità. Per questo essa, se da un lato deve fondarsi su corretti studi grammaticali, dall'altro non deve essere soltanto conoscenza linguistica, ma condurre alla comprensione dello spirito dell'autore studiato. Erasmo, quindi, come dimostra il dialogo *Ciceronianus*, è ostile alla «pedanteria» tipica di chi coglie come valore esclusivo gli aspetti formali del discorso. Egli addita il pericolo, in molti casi reale, di una degenerazione degli studi umanistici verso un'esteriore e sterile imitazione dei classici, i cui insegnamenti devono invece essere intimamente rivissuti.

Ma il ritorno alle origini invocato da Erasmo non riguarda soltanto la cultura letteraria. Consapevole delle deformazioni e delle degenerazioni di cui si era resa colpevole la Chiesa rispetto all'autentico messaggio del Vangelo, Erasmo predica anche in questo campo un ritorno al

cristianesimo delle origini. Lo strumento per operare tale ritorno è però sempre quello dell'umanista: lo studio dei Padri della Chiesa e l'analisi filologica del Nuovo Testamento. Anche in questo caso, tuttavia, non si tratta soltanto di rispolverare testi incrostati o offuscati dal tempo, ma di rivivere lo spirito in cui essi furono scritti, ritrovando la semplicità e la purezza di costumi delle prime comunità cristiane. Erasmo è dunque agitato da quella stessa esigenza di riforma religiosa che condurrà Lutero e gli altri riformatori a staccarsi dalla Chiesa cattolica, alla quale invece egli volle rimanere fedele.

L'opera più nota di Erasmo è tuttavia l'*Elogio della pazzia*, dedicato all'amico Tommaso Moro. Si tratta di un brioso scritto in cui si mescolano magistralmente satira e paradosso, ispirato, secondo alcuni, al modello letterario di Luciano di Samosata. La tesi – ovviamente paradossale – è che nel mondo domina la «pazzia», la quale è alla base di tutte le azioni, grandi e piccole, degli uomini. Facendo parlare la pazzia, di cui tesse l'elogio, Erasmo ha così modo di mettere a nudo le debolezze e gli errori degli uomini in generale e del suo tempo in particolare; nello stesso tempo, in modo ironico e ammiccante, egli espone le sue verità morali e religiose, sempre improntate all'esigenza del rinnovamento della cultura e delle condizioni sociali dell'Europa contemporanea.

Le idee di Erasmo trovano eco in Spagna nelle opere di Luis Vives (1492-1540) e in Inghilterra in quelle di Thomas More, latinizzato in Tommaso Moro (1478-1535). Vives riprende le indicazioni erasmiane relative all'educazione dell'uomo di cultura, utilizzandole tuttavia anche in ambito pedagogico: i princìpi che dirigono la formazione del nuovo modello di intellettuale possono essere applicati fruttuosamente, con i dovuti accorgimenti, anche all'istruzione dei bambini. Con More, invece, gli ideali umanistici si diffondono in Inghilterra con gli stessi caratteri che avevano avuto in Italia nel Quattrocento: gli studi letterari non devono mettere capo a un'oziosa erudizione, ma promuovere un fattivo impegno nella realtà civile. Questo impegno More lo testimoniò con la vita: cancelliere del regno, egli fu condannato a morte da Enrico VIII per essere rimasto fedele alla Chiesa cattolica, quando il re, per risposarsi, chiese al papa, senza ottenerlo, l'annullamento del precedente matrimonio.

Carattere politico ha anche l'opera più nota di More, *Utopia* (1517). In essa More delinea il suo ideale politico, che immagina realizzato in un'isola chiamata appunto Utopia, cioè il «non-luogo» (dal greco: *ou*, «non» e *tópos*, «luogo») o «luogo che non esiste». Di qui l'uso del termine per indicare ogni progetto socio-politico che abbia un valore soltanto ideale, non trovando concreta realizzazione da nessuna parte del mondo. Alla base della sua costituzione ideale More pone il rifiuto della proprietà privata, che è principio di egoismo e di conflitto. Gli abitanti di Utopia, del resto, non lavorano a scopo di lucro, ma soltanto per provvedere ai beni necessari alla propria esistenza. In questo modo, dal momento che tutti esercitano un lavoro manuale (anche le donne), le ore di attività possono essere ridotte a sei al giorno. Rimane così molto tempo per l'educazione: particolare attenzione viene riposta nello studio delle scienze naturali e della filosofia morale, mentre sono trascurate discipline astratte come la logica e la metafisica. Dal punto di vista politico-amministrativo i cittadini dell'isola sono divisi in 54 comunità cittadine, rette da funzionari eletti democraticamente: ma nei casi di decisioni gravi viene convocata l'assemblea dell'intera popolazione.

Critiche simili a quelle che Erasmo aveva rivolto alle degenerazioni pedantesche della cultura letteraria si ritrovano negli scritti di Michel de Montaigne (1533-1592), il maggior esponente dell'umanesimo francese. I suoi *Saggi* (1580-88) sono costituiti da una raccolta di riflessioni autonome e rappresentano una novità tra i generi letterari in uso all'epoca. Inoltre essi sono, in parte, una sorta di autobiografia filosofica. Per quanto riguarda l'atteggiamento da tenere nei confronti dei classici, Montaigne sostiene che non si deve privilegiare la dimestichezza con i libri rispetto a quella con gli uomini; a quest'ultima non si deve neppure anteporre lo studio delle lingue antiche, qualora esso distolga dalla «civile conversazione» con chi, senza essere erudito in greco e in latino, rappresenta il nostro prossimo nello spazio e nel tempo.

Dal punto di vista filosofico i *Saggi* di Montaigne sono espressione di scetticismo. Testimone della crisi della cultura scientifica e filosofica tradizionale – la stessa percezione di crisi da cui prenderà le mosse Cartesio – nonché delle guerre di religione che travagliano la Francia, egli assume un atteggiamento critico nei confronti della concezione stoica della ragione, come facoltà infallibile, espressione di un'immutabile

natura umana. Al contrario, la mutevolezza è accettata da Montaigne come una caratteristica costante del vivere umano. Del resto, dopo la scoperta dell'America, che rivelava l'esistenza di costumi e regole morali ben diversi da quelli europei, e la caduta dell'ipotesi geocentrica che apriva prospettive sull'infinità dell'universo, cominciavano a essere messe in dubbio tanto la centralità della cultura europea nel mondo quanto quella dell'uomo nell'universo. Anche in tema di religione Montaigne si lascia alle spalle le certezze della teologia razionale per affidarsi a una morale del tutto mondana, che tenga conto del ridimensionamento a cui è sottoposto il valore dell'uomo. In questo modo il suo umanesimo abbandona il tema – tanto caro agli umanisti italiani – della centralità e della dignità dell'uomo per accostarsi a una considerazione della natura umana ormai prossima alla mentalità del Seicento.

2.2. *Logica, dialettica e retorica*

L'importanza che, nel pensiero dell'umanesimo, è assunta dalle riflessioni sui rapporti che legano l'uomo agli altri uomini ha come conseguenza lo sviluppo di un interesse specifico per le tecniche del discorso. A sua volta l'analisi delle forme di comunicazione e di argomentazione conduce a studiare con rinnovato interesse la struttura del pensiero che in esse si esprime.

In Italia Mario Nizolio (1498-1576) si propone di elaborare una nuova «logica reale» che non si risolva nello studio dei termini, ma si fondi sui processi della mente. L'analisi dei modi in cui tali processi si traducono in discorso è la retorica. Quelle che per Nizolio sono le funzioni della logica e della retorica si riassumono nella dialettica per il francese Pietro Ramo (Pierre de la Ramée, 1515-1572), autore appunto di una *Dialettica* (1555) e di una *Grammatica* (1572), scritte in francese. Egli definisce la dialettica *doctrina disserendi*, cioè «scienza della discussione», e la contrappone alla logica di Aristotele. Essa si divide in due parti: l'*inventio* è un'arte di invenzione, cioè una ricerca dei «luoghi» o modelli di argomentazione per risolvere una determinata questione; la *dispositio* è lo studio della disposizione razionale dei luoghi argomentativi, nella quale è considerato anche il sillogismo. La dialettica di Ramo, analogamente alla logica di Nizolio, si risolve anch'essa in un'analisi dei processi naturali del pensiero.

Nell'Europa settentrionale idee analoghe erano già diffuse grazie all'attività di Rodolfo Agricola (Roelof Huysman, 1441-1485). Olandese di nascita, dopo un decennio di studi in Italia, egli operò in Germania, diffondendovi i princìpi dell'umanesimo. Per lui la filosofia è essenzialmente filosofia morale e politica, che si avvale tuttavia delle tecniche discorsive e quindi della logica come studio dei processi raziocinativi.

2.3. *L'aristotelismo*

Agricola, Nizolio e Ramo, facendosi propugnatori di una logica concreta che si indirizzi allo studio delle strutture del pensiero, rivolgono molte critiche alla logica e alla metafisica aristoteliche, giudicandole scienze puramente astratte. La tradizione aristotelica, tuttavia, mantiene una propria indiscutibile vitalità e per certi aspetti intraprende anche tentativi di rinnovamento, ricercando il rapporto diretto con i testi di Aristotele al di là delle interpretazioni che la Scolastica aveva dato di essi.

L'aristotelismo, che per il suo carattere sistematico risponde pienamente alle esigenze dell'insegnamento filosofico, rimane comunque strettamente legato a quelle istituzioni che tradizionalmente sono finalizzate all'insegnamento, cioè alle università. A fianco delle forze innovatrici dell'umanesimo, anche questi istituti culturali tradizionali sono particolarmente forti in Italia. Le università di Padova e Bologna si pongono in primo piano come centri di cultura che garantiscono la continuità della tradizione aristotelica. Anche la produzione letteraria dei professori che in quelle sedi svolgono la loro opera riproduce schemi già solidamente collaudati: il trattato sistematico si accompagna alla raccolta di *quaestiones*, cioè di «quesiti» per i quali vengono addotte e discusse varie possibili soluzioni, fino alla scelta di una conclusione in base agli argomenti pro e contro enunciati per esteso.

Tipiche personalità di professori che si muovono tra Padova e Bologna sono rappresentate da Alessandro Achillini (1463-1512), Agostino Nifo (1473-1546), Jacopo Zabarella (1533-1589). Fautore dell'interpretazione averroistica di Aristotele il primo, incline verso il tomismo il secondo, il terzo è invece rivolto verso le posizioni della corrente detta «alessandrinismo». Si tratta di un orientamento di pensiero che, fra tutte

le interpretazioni di Aristotele, ritiene essere più corretta e più fedele al testo originale quella di Alessandro di Afrodisia, che viene contrapposta all'averroismo. Quest'ultimo aveva presentato l'anima umana come «forma assistente», cioè come un'entità a sé stante – separata dalla materia – che è presente all'essere umano, ma che non ne fa parte. Per l'alessandrismo l'anima è invece «forma informante», cioè è la natura stessa dell'uomo, a lui inerente e da lui inseparabile, che vive soltanto nell'individuo singolo e concreto. Tale dottrina ammette implicitamente, con la mortalità del corpo, la mortalità dell'anima, con tutte le conseguenze relative ai rapporti tra pensiero filosofico e fede religiosa.

All'origine delle discussioni su questi argomenti, che costituiscono temi dominanti dell'aristotelismo rinascimentale, si pone il pensiero di Pietro Pomponazzi (1462-1525). Primo e principale fautore dell'alessandrismo egli contrappone a Padova il proprio insegnamento all'averroismo di Achillini. Nel *Trattato sull'immortalità dell'anima* (1516) si propone al lettore semplicemente come fedele riespositore della dottrina aristotelica e, in base a ciò che Aristotele asserisce nel *De anima*, dichiara che l'anima umana non può esercitare la propria funzione più elevata, cioè quella intellettiva, qualora sia privata dei dati sensibili che le provengono dagli organi corporei. Da questo punto di vista l'esistenza dell'anima stessa appare come un non senso quando si prescinda dalla sua connessione con il corpo: in questo modo la tesi dell'immortalità appare ammissibile per fede, ma indimostrabile dal punto di vista filosofico.

Pomponazzi sembra così far propria la cosiddetta dottrina della «doppia verità», tradizionalmente attribuita all'aristotelismo averroistico, secondo la quale esisterebbero una verità filosofica e una verità religiosa. In realtà, dal punto di vista averroistico, è sempre esistita una sola verità che è stata trasmessa in certi modi attraverso il discorso filosofico, per le persone capaci di intenderlo, e in altri modi attraverso la rivelazione, per le persone più semplici. Pomponazzi, dal canto suo, non fa altro che rilevare la reciproca indipendenza della ricerca filosofica e della fede religiosa.

Per ciò che concerne la considerazione dell'anima umana, la filosofia di Pomponazzi mette capo a esiti di tipo materialistico; tuttavia, questa filosofia non nega né Dio, né la sua azione nei confronti del creato, in virtù della quale nel mondo è riscontrabile un ordine razionale e naturale. L'opera postuma intitolata *De naturalium effectuum admirandorum causis, sive*

de incantationibus si propone infatti di dimostrare che ogni fenomeno naturale, per quanto straordinario, dipende da una causa razionalmente indagabile. Perfino i cosiddetti incantesimi e i prodigi magici non sono illusori, ma sono spiegabili razionalmente. La loro causa, e la causa di tutto ciò che avviene nel mondo, è Dio, che si serve degli astri e dei loro movimenti come di strumenti intermedi per esercitare la propria azione sul mondo, il cui ordine è regolare perché regolari sono quei movimenti. La razionalizzazione della magia e dei miracoli dei quali parla la tradizione religiosa discende dalla razionale accettazione dell'astrologia. Gli astri sono strumento di Dio e non mentono: tutto è prevedibile e spiegabile. Ciò significa che al determinismo astrologico non sono soggetti soltanto i fenomeni naturali, ma anche le azioni umane: nel pensiero di Pomponazzi il «fato», che pure può identificarsi con la provvidenza di Dio, sembra prevalere sul libero arbitrio dell'uomo, il quale nella sua limitatezza può anche scambiare per ingiustizia la giustizia intrinseca che, in modo apparentemente paradossale, regna nel mondo.

2.4. *Le ricerche sulla natura*

I filosofi aristotelici rivolgono una particolare attenzione alle indagini intorno all'ordine e alla struttura del mondo fisico, come dimostra lo stesso Pomponazzi con il *De incantationibus*. Nel loro pensiero si afferma costantemente il valore dell'esperienza e dell'osservazione diretta della natura: in ciò essi sono guidati dall'esempio fornito da Aristotele stesso nelle sue opere di storia naturale. Significativo è il fatto che la maggior parte di questi autori, accanto agli studi filosofici, coltivi pure gli studi di medicina: un abbinamento del resto previsto dagli ordinamenti delle facoltà delle Arti, nelle quali essi svolgono di solito la loro attività di insegnamento.

Medico di professione, oltre che professore universitario, è Andrea Cesalpino (1519-1603). Nella sua raccolta di *Quaestiones peripateticae* (1571) Aristotele è considerato, come di consueto, il vertice del pensiero filosofico. Il messaggio aristotelico, tuttavia, è inteso non tanto come un'esortazione all'attività speculativa, quanto come un rimando all'esperienza concreta. L'osservazione della natura guida alla verità con maggiore certezza della ragione. In questo senso è molto significativa una

frase di Cesalpino: «Se dai corpi naturali noi riceviamo un insegnamento senza errori, perché dunque avere maggiore fede nella ragione? È una debolezza dell'intelligenza abbandonare la percezione per invocare la ragione». Meno strettamente legato alla tradizione è Girolamo Fracastoro (1478-1553), anch'egli medico, il quale cerca di conciliare l'eredità aristotelica con una filosofia corpuscolare che concepisce ogni ente come costituito da particelle singolarmente invisibili, indotte a unirsi da un principio di «simpatia», cioè da una reciproca attrazione.

Nel pensiero di Fracastoro la simpatia va intesa come una forza puramente fisica. Differente è invece il punto di vista di quegli autori che teorizzano la magia non tanto come strumento di indagine per conoscere la natura, quanto come mezzo per realizzare il dominio dell'uomo sul mondo naturale. Da questo punto di vista, il mondo fisico è concepito antropomorficamente, come un essere animato affine all'uomo, il quale, proprio per questo motivo, può agire su di esso dirigendolo secondo i propri fini. E la simpatia è il legame che, congiungendo le varie parti della natura tra loro lontane, consente di conseguire un effetto su una parte agendo su di un'altra, apparentemente separata. Tutte le concezioni di questo tipo sottintendono una forma di «ilozoismo» (dal greco: *hýlē*, «materia», e *zôon*, «animale, vivente»), cioè la credenza che la materia, come un essere vivente, sia dotata di animazione e sensibilità.

Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535), Girolamo Cardano (1501-1576) e Giovan Battista della Porta (1535-1615) rappresentano tipicamente questi orientamenti di pensiero. Essi pongono grande cura nel distinguere la «magia diabolica», che si avvale del sussidio degli spiriti malvagi, dalla «magia naturale», che si propone di condurre l'uomo a un legittimo dominio sulla natura e costituisce il risvolto pratico della ricerca filosofica. Anche qui si pone in primo piano l'importanza della corretta osservazione della natura, che costituisce la premessa indispensabile dalla quale può poi scaturire l'attività pratica. Da questo punto di vista la magia non è altro che una forma di tecnica.

Il fine pratico e utilitario della magia è altresì enfatizzato dal medico svizzero Teofrasto Paracelso (1493-1541), che trova un posto di rilievo nella storia della medicina per avere sostituito i tradizionali medicamenti a base vegetale con una farmacopea di tipo chimico. La sua rivalutazione

della magia come vera e propria scienza naturale si fonda sull'analogia strutturale tra uomo e natura. Entrambe le entità, infatti, sono dotate di anima e di corpo: l'anima umana può quindi agire sull'anima della natura in modo da influenzare anche il «corpo» naturale (così avviene ad esempio nell'alchimia, dove l'influenza dell'uomo sulla natura dovrebbe accelerare la trasformazione dei metalli). Paracelso applica quindi all'ambito della magia il presupposto teorico, comune a gran parte del pensiero rinascimentale, della corrispondenza tra il grande cosmo (macrocosmo) rappresentato dall'universo e il piccolo cosmo (microcosmo) umano.

2.5. *Bernardino Telesio: la natura secondo i propri princìpi*

La visione magica della natura presuppone in ogni caso che essa sia per così dire a misura d'uomo, o perché antropomorfizzata, o perché concepita come tendente a soddisfare le necessità e i desideri umani. A questo punto di vista si contrappone quello del naturalismo, il quale considera viceversa la natura come una realtà autonoma, fornita di una finalità intrinseca che non può essere piegata alle esigenze dell'uomo. Nella prospettiva naturalistica il mondo naturale può quindi essere oggetto specifico di una ricerca filosofica che indaghi i princìpi interni al suo sviluppo, senza tentare di proiettare sulla natura valori umani che non le sono propri.

Nella seconda metà del Cinquecento alla fallacia filosofica di una natura antropomorfizzata e finalizzata all'uomo si oppone la filosofia naturalistica di Bernardino Telesio (1509-1588). Nato a Cosenza, egli studiò e si addottorò a Padova. Sulla sua formazione ebbe grande influenza l'aristotelico Vincenzo Maggi: ciò spiega il fatto che il legame tra il pensiero di Telesio e la tradizione aristotelica sia alquanto stretto; del resto la sua opera principale, *De rerum natura iuxta propria principia* (1565-85), in molti luoghi assume l'aspetto di un commentario alla *Fisica* di Aristotele, pur contenendo molti spunti di critica nei confronti del filosofo greco.

Il titolo dell'opera fondamentale di Telesio è programmatico: la natura deve essere studiata e interpretata «secondo i princìpi ad essa propri», senza fare ricorso a modelli precostituiti ed estrinseci. L'autonomia della natura dal mondo umano trova così un'esplicita sanzione, comportando il

rifiuto sia delle concezioni antropomorfiche – anche se non viene escluso il concetto di sensibilità universale, che può apparire come l'estensione alla natura di una proprietà specificamente umana – sia delle tendenze volte a interpretare il mondo e i suoi fenomeni secondo categorie logiche o metafisiche predeterminate. Secondo Telesio i filosofi che lo hanno preceduto, troppo fiduciosi in se stessi, non si sono accontentati di osservare correttamente le cose come sono in realtà, ma hanno proiettato su di esse caratteristiche e proprietà che erano reali soltanto nel loro pensiero: lungi dall'essere oggettivamente fondata, la loro concezione della natura era una fittizia creazione intellettuale.

I princìpi che regolano dall'interno la vita della natura sono tre. Nell'universo operano infatti due princìpi «agenti» – il caldo e il freddo – che sono in grado di percepire e di essere percepiti. Ma il caldo e il freddo necessitano di un terzo principio, questa volta passivo, su cui esercitare la loro azione: la massa corporea ovvero la materia. Né le nature agenti né la massa corporea sono sostanza, in quanto né le une né l'altra possono sussistere di per sé (ed è questo il significato etimologico del termine sostanza). Da un lato, i princìpi agenti non possono operare se non sulla materia, poiché nessun principio incorporeo – come sono il caldo e il freddo – può produrre un effetto senza infondersi in qualcosa di materiale. D'altro lato, la massa corporea, di per sé inerte e informe (e quindi unica), è stata creata da Dio per essere formata, e continuamente trasformata, dalle due nature agenti.

I tre princìpi – caldo, freddo e massa corporea – non sono quindi mai separati. Le nature agenti sono tutt'uno con la massa corporea alla quale ineriscono e non ci sarà mai nessuna parte di nessun essere che sia soltanto corpo o soltanto principio attivo, ma qualunque particella di qualunque ente – anzi, perfino un punto – risulta composta di tutti e tre i princìpi in una indissolubile unità. La sostanza, secondo Telesio, consiste proprio in questa unità dell'essere e riveste dunque un carattere non già statico, ma dinamico. Essa dà infatti origine a una continua vicenda di generazione, di corruzione e di rigenerazione, nella quale pullula il divenire degli esseri particolari. In altri termini, la sostanza è il dispiegarsi della vita della natura.

L'unico limite che Telesio pone all'autonomia della natura e dei suoi princìpi sta nel fatto che il mondo naturale è opera di Dio. Tuttavia, dopo

l'atto creativo, la divinità non interferisce più nello sviluppo dei fenomeni naturali, ma si limita a garantire la regolarità delle leggi a cui essi obbediscono. In questo senso, Telesio rimprovera ad Aristotele di aver circoscritto e limitato l'azione di Dio, facendone il motore del cielo, mentre più giusto sarebbe stato estendere l'attività divina a ogni aspetto dell'universo, sia pure sempre attraverso la mediazione dei princìpi intrinseci alla natura. In questo modo il rigoroso naturalismo di Telesio non gli impedisce ampie aperture al provvidenzialismo teologico.

Il solo atto con cui Dio trascende l'ordine naturale – che per il resto, come si è visto, si limita a garantire – consiste nell'infusione nell'uomo dell'anima spirituale, cioè di una sostanza divina e immortale, che fa dell'essere umano un soggetto di vita religiosa, distinguendolo con ciò dalle altre creature meramente naturali. A queste l'uomo è invece accomunato dalla presenza in lui di uno spirito corporeo, che non è forma del corpo come l'anima aristotelica, ma una realtà che sussiste di per sé. Esso è un principio fisiologico autonomo, «prodotto dal seme» e quindi di natura materiale, che presiede ai processi della vita organica. In ciò è evidente l'influenza del pensiero medico precedente: tuttavia Telesio rifiuta la tradizione galenica, predominante nella medicina del tempo, la quale distingueva tre tipi di spirito – naturale, vitale e animale – situati rispettivamente nel fegato, nel cuore e nel cervello, e insiste invece energicamente sull'unità dello spirito corporeo e sulla sua collocazione nel cervello, dal quale esso irraggia la sua azione su tutto l'organismo. L'unità della sostanza che, come si è visto sopra, determina la vicenda dei fenomeni naturali si riflette dunque sull'unità dello spirito che presiede alla vita del singolo individuo.

Attraverso lo spirito corporeo è anche resa possibile la sensibilità dell'uomo. La sensazione consiste infatti nella percezione simultanea dell'azione che gli oggetti esterni esercitano sul soggetto e della modificazione soggettiva che essa produce nello spirito corporeo. Telesio attribuisce una preminenza assoluta alla conoscenza sensibile rispetto all'intellezione e al ragionamento. In virtù della sua immediatezza, infatti, essa sola consente di stabilire un rapporto diretto con l'oggetto di conoscenza. L'intellezione si origina invece dal ricordo di una sensazione, mentre il ragionamento è un procedimento attraverso il quale ci si accosta

per «similitudine» a ciò che momentaneamente non è percepibile con i sensi.

La sensibilità, tuttavia, non è una prerogativa dell'uomo e degli esseri tradizionalmente considerati animati. Essa è propria della natura in generale, poiché di essa, come si è visto, sono dotati anche i princìpi agenti della natura. Questa sensibilità universale, diffusa appunto in tutto l'universo, è ciò che garantisce l'omogeneità tra uomo e natura, rendendo così possibile una fondata conoscenza del mondo naturale da parte dell'essere umano. In altri termini, se l'uomo può conoscere con certezza i princìpi che guidano i processi naturali è perché egli è partecipe di quella stessa sensibilità universale che, in forme diverse, rende possibile la congiunzione del caldo e del freddo con la massa corporea. Filosofia naturale e dottrina della conoscenza sono quindi in Telesio i due aspetti della stessa realtà.

2.6. *Giordano Bruno: la filosofia della natura*

La visione del divenire naturale, della sua continuità e forse della sua eternità, del suo carattere quasi divino, nonché dell'immensità del teatro nel quale esso si svolge, esercitano in questo periodo un fascino particolare. Ciò determina il ripresentarsi di atteggiamenti e di espressioni analoghi a quelli con cui il poeta latino Lucrezio aveva celebrato la forza della natura. Già nel Quattrocento Lorenzo Valla aveva legittimata la *voluptas* epicureo-lucreziana come criterio direttivo per la condotta umana, depurandola dagli aspetti più trivialmente materialistici. Ma se in Valla l'ispirazione lucreziana era limitata alla riflessione morale, ora invece essa si estende alla concezione della natura intesa come una realtà perennemente vivente e perennemente generante, un indefinito processo di trasformazione, un'eterna vicenda di vita e di morte.

Tra i testi relativamente meno famosi che rispecchiano questo clima culturale può essere citato, ad esempio, il poema *Lo zodiaco della vita* (1534 o 1537) di Pier Angelo Manzolli, noto con lo pseudonimo di Marcello Palingenio Stellato, nel quale la natura appare come legge che regola l'universo, destinata a durare fino alla fine dei secoli, incarnata nei moti delle costellazioni celesti. Anche qui è presente la nozione di una vita perenne che permea tutto il reale, accanto all'idea dell'infinità del mondo.

Queste tendenze filosofiche trovano una delle loro più caratteristiche espressioni nel pensiero di Giordano Bruno. Filippo Bruno – questo era il suo nome: assunse quello di Giordano entrando nell'ordine domenicano – nacque a Nola nel 1548 e studiò a Napoli, ricevendo una prima formazione di stampo aristotelico. Pronunciò i voti assai giovane, ma ben presto i suoi dubbi sulla dottrina trinitaria e su quella dell'incarnazione lo misero in contrasto con gli ambienti ecclesiastici. Allontanatosi da Napoli nel 1576, iniziò a peregrinare per l'Europa: prima a Ginevra, poi a Tolosa e a Parigi, dove ebbe inizio la sua produzione filosofica; quindi in Inghilterra, dove insegnò a Oxford. Il periodo inglese fu particolarmente proficuo per la stesura dei dialoghi «italiani» – cosiddetti perché scritti in questa lingua – e di alcune opere latine. Ritornato a Parigi, nuovi contrasti con gli ambienti universitari legati alla tradizione aristotelica lo costrinsero a trasferirsi in Germania, dove insegnò a Marburgo, Wittenberg e Francoforte e completò le opere latine. Accettata infine l'ospitalità del nobile veneziano Giovanni Mocenigo, nel 1592 fu da questi denunciato all'Inquisizione e fatto arrestare per i suoi dubbi sulla funzione della religione e i sospetti di eterodossia gravanti sulle sue dottrine. In un primo tempo riuscì a evitare la condanna con una parziale ritrattazione, ma nel 1593 fu trasferito all'Inquisizione di Roma e, dopo sette anni di carcerazione, fu condannato al rogo nel 1600.

Nel pensiero di Bruno si ripresenta una dottrina dell'universo e della natura analoga a quella esposta dal Manzolli. Egli accoglie entusiasticamente la dottrina copernicana, non considerandola tuttavia – come altri avevano fatto – una mera ipotesi matematico-astronomica, ma una verità metafisica gravida di importanti conseguenze teoriche. La più importante di queste è l'affermazione dell'infinità dell'universo: crollata la fede nella centralità della Terra, l'universo – che Copernico concepiva ancora come finito – appare composto di infiniti mondi, rispetto ai quali il nostro pianeta perde ogni priorità sia fisico-astronomica sia assiologica. Ma l'infinità del mondo è giustificata da Bruno più con argomenti metafisici che con dimostrazioni scientifiche: l'universo è infatti l'effetto infinito, nello spazio e nel tempo, di un'unica causa infinita, cioè di Dio. L'infinito dell'universo si differenzia infatti da quello divino perché in esso si distinguono parti finite (anche se appartengono tutte a un'unica

totalità), mentre Dio è l'assoluto in cui, come aveva insegnato Cusano, gli opposti coincidono e le differenze svaniscono.

Io dico l'universo tutto infinito, perché non ha margine, termine né superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, perché ciascuna parte che di quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerabili che contiene, ciascuno, è finito. Io dico Dio tutto infinito, perché da sé esclude ogni termine ed ogni suo attributo è uno e infinito, perché tutto lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente (*De l'infinito*, Dialogo I).

La tesi di Bruno da un lato interrompe la tradizione aristotelica – oltre al geocentrismo, rigetta ad esempio la distinzione tra fisica celeste e fisica sublunare – e dall'altro si riconnette consapevolmente al filone neoplatonico, che vedeva nell'Uno la causa di un'infinita emanazione.

Insieme alla sua infinità, l'unità dell'essere è infatti un tema dominante della filosofia di Bruno. Nel mondo si dà un'unica materia, sebbene essa si presenti sotto diverse specie: allo stesso modo, la molteplicità delle forme che plasmano la materia è riconducibile a unità, essendo unico il sostrato materiale a cui esse si applicano. L'unità della forma è dunque un'unità di origine, identificabile con la materia stessa, che produce e riassorbe in sé le forme in una continua vicenda. Contro l'unità dell'universo non vale quindi addurre come obiezione il continuo mutare delle cose: si tratta di un mutamento del modo di essere (delle forme), non dell'essere (della materia). Oltre a queste argomentazioni metafisiche, la nozione dell'unità del mondo è del resto ribadita da Bruno anche in chiave puramente fisica: ogni parte dell'universo ricerca il contatto con le altre in una coesione universale che giunge a escludere la stessa possibilità del vuoto.

La materia che conferisce unità all'essere è dunque una materia attiva, pulsante, dalla quale zampilla la vita degli esseri – o delle forme particolari – che poi a lei ritornano. Si tratta di una materia vivente, la cui vita è la stessa che anima ogni parte della natura. Questa vita non differisce dalla divinità da cui deriva: Dio non trascende il mondo, non è una causa distinta dal proprio effetto, bensì il principio che inerisce all'effetto. Sul punto di vista di Bruno influisce la nozione, tipica della tradizione neoplatonica, di «anima del mondo»: in ogni parte dell'universo vi sono anima e vita, e dunque vi è Dio.

Se dunque il spirto, la anima, la vita si ritrova in tutte le cose e, secondo certi gradi, empie tutta la materia; viene certamente ad essere il vero atto e la vera forma de tutte le cose. L'anima,

dunque, del mondo è il principio formale constitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene (*De la causa, principio et uno*, II).

È appunto l'onnipresenza di Dio a determinare l'infinità e l'unità dell'universo: se la divinità è infinita, infinito dev'essere l'universo in cui essa si manifesta; e analogamente l'infinità implica l'unità, perché nell'infinito non si danno parti sostanziali. La nozione di un principio divino onnipresente assimilabile a un'anima del mondo implica anche che non si possa propriamente parlare di esseri inanimati: tutto vive e l'anima è forma di tutte le cose, rimanendo intera in ogni parte così come una voce è udibile in ogni parte della sala nella quale risuona.

Questa onnipresenza del divino, tuttavia, tende a trasformarsi in un'identificazione tra Dio e ogni altro esistente. L'infinita potenza di Dio è potenza di essere qualsiasi cosa, e poiché d'altro lato una potenza che non si traduca in atto è potenza di essere nulla, potenza e atto devono coincidere. Allora Dio «è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebbe tutto se non potesse essere tutto». Rimane comunque plausibile anche la possibilità che quel «tutto» che è Dio altro non sia che la materia, visti i caratteri di vitalità e di attività che essa riveste nel pensiero di Bruno. In ogni caso, non a torto in queste dottrine bruniane è stata vista una forma di panteismo, cioè una concezione della divinità intesa come natura o sostanza del mondo, o perlomeno di un «panenteismo» che presuppone essere Dio in ogni cosa, pur non esaurendo la sua essenza nella natura di tutte le cose.

2.7. *Giordano Bruno: la morale*

La filosofia della natura e la metafisica di Bruno stanno anche a fondamento della sua morale. Se Dio è il tutto o in tutto, ogni essere – compreso l'uomo – deve tendere a ritornare in Dio e a confondersi con lui. La «contemplazione» con la quale i neoplatonici intendevano «farsi uno con l'Uno» assume in Bruno il carattere di un «eroico furore», una sorta di *éros* platonico, che tende a farsi uno con Dio, a «indiarsi». Per illustrare questo processo Bruno ricorre al linguaggio mitologico, reinterpretando con le proprie categorie filosofiche la leggenda del cacciatore Atteone che scorge l'immagine della dea Diana riflessa nell'acqua e viene per questo trasformato da cacciatore in preda e sbranato

dai suoi stessi cani. Fuori di metafora, il principio divino (Diana) si riflette in quello specchio, in quella similitudine di sé che sono le cose del mondo (l'acqua). Lo sbranamento di Atteone da parte dei suoi cani simboleggia invece il ritorno dell'uomo alla natura (ovvero il riconoscimento della sua unità con essa) dopo aver scorto il principio divino che la anima.

Ma dal mito di Atteone traspare anche che, risolvendosi l'agire umano nei ritmi della natura, la morale di Bruno si fonda sul principio della necessità ed esclude ogni forma di libero arbitrio. In realtà, la vera libertà consiste nell'agire come è richiesto dalla necessità della natura. L'etica di Bruno, dunque, né appoggia la religione né trova appoggio in essa, mancando di alcun riferimento alla dimensione della trascendenza. Al più, la religione riveste una limitata funzione di edificazione morale e di controllo sociale nei confronti del popolo rozzo e riottoso. In questa concezione limitativa della religione, oltreché nella sua concezione della divinità, si deve probabilmente vedere uno dei motivi che portarono alla condanna di Bruno.

Per un verso la morale di Bruno riveste dunque un carattere aristocratico, poiché comporta una consapevolezza della natura che non è di tutti. Ma, per altro verso, proprio la sua esclusione del riferimento alla trascendenza e il suo risolversi nell'immanenza della vita naturale fa sì che essa non si traduca in contemplazione riservata a pochi, ma si esplichi in un'etica mondana che esalta l'operare dell'uomo e condanna il torpore, l'ozio e l'accidia come negazioni della vitalità della natura.

2.8. *Tommaso Campanella: fisica e metafisica*

Al pensiero di Telesio si ispira direttamente, almeno all'inizio della propria attività filosofica, Tommaso Campanella. Alcune sue vicende ricordano quelle di Bruno. Nato a Stilo (Calabria) nel 1568, Gian Domenico Campanella entrò molto giovane nell'ordine domenicano a Napoli assumendo il nome di Tommaso, ma ben presto le sue idee filosofiche gli procurarono una serie di processi per eresia e di imprigionamenti che si protrasse dal 1592 al 1598. Ritornato nella città natale, tentò di realizzare in Calabria il suo ideale politico di una repubblica universale a carattere teocratico, il cui modello utopico è descritto nella *Città del sole* del 1602. I piani per l'insurrezione ventilata da

Campanella per rovesciare la dominazione spagnola nell'Italia meridionale furono però scoperti ed egli fu condannato a una carcerazione destinata a durare ventisette anni, durante la quale egli scrisse le sue opere principali, tra cui una monumentale *Teologia* e una *Metafisica*. Nel 1626 il governo spagnolo lo liberò – anche perché nel frattempo, forse per opportunità, egli aveva sostenuto che la monarchia spagnola poteva essere lo strumento dell'unificazione politica e religiosa dell'umanità. Affidato alla custodia del Sant'Uffizio di Roma, Campanella cominciò tuttavia a rivolgere alla monarchia francese le stesse speranze politiche rivolte in precedenza alla corona spagnola e, quando a Napoli si scoprì una nuova congiura antispagnola organizzata da un suo discepolo, si rifugiò a Parigi, dove visse fino al 1639, curando la pubblicazione dei propri scritti.

Il pensiero di Campanella ha in comune con quello di Telesio il principio della sensibilità universale: ogni manifestazione della natura è dotata di senso e della consapevolezza del proprio sentire. In Campanella, tuttavia, questo assunto si trasforma, con più forza e più esplicitamente che in Telesio, nel principio dell'universale animazione della natura. Il mondo naturale appare come permeato da una forza di attrazione che induce tutti i corpi a ricercare il contatto vicendevole e a godere di esso, in modo da riempire ogni porzione dello spazio ed eliminare il vuoto. Gli esseri si trovano pertanto in un rapporto di universale interazione reciproca: studiando tale connessione e le proprietà naturali degli enti, che da essa conseguono, l'uomo può intervenire sulla natura per mezzo della magia – tema assente in Telesio – la quale trova quindi una piena legittimazione come strumento di indagine e di operatività.

La nozione di una universale interazione delle cose implica immediatamente il principio dell'unità della natura, comprovato del resto dal fatto che da Dio, che è assoluta unità, non può derivare nulla di sostanzialmente molteplice. Di conseguenza, la molteplicità è mera apparenza: la differenziazione dei singoli esseri finiti non si fonda su una distinzione reale e metafisica, ma soltanto sulla loro distinguibilità logica e formale. Essendo se stessa, ogni cosa si differenzia dalle altre, non è le altre: in questo senso essa contiene il non-essere, il nulla. Ma tale non essere, e la molteplicità che su di esso si fonda, è un'astrazione che può essere colta soltanto dalla ragione e non tocca la sostanza del mondo, che è e non può che essere unica e unitaria.

Nella natura Campanella vede operare tre princìpi fondamentali (o «proprincìpi») cui egli dà il nome di «primalità dell'essere». La prima è la «potenza», in virtù della quale gli enti possono essere e agire. La seconda è la «sapienza», intesa – in base al principio della sensibilità universale – come un senso di sé che permette agli enti non solo di conoscere se stessi, ma anche i propri contrari, in modo da diventare principio di azione e di ordine in tutto il mondo naturale. La terza è l'«amore», inteso, oltreché come principio di unificazione, come tendenza alla conservazione di sé e della propria specie. Questi princìpi costitutivi dell'essere, essendo indisgiungibili, presentano pari dignità e valore: ciononostante essi sembrano assumere di volta in volta una posizione preminente a seconda del punto di vista dal quale si considerano. Nel mondo, inoltre, le primalità si trovano in forma impura, frammiste con i rispettivi predicati negativi dell'impotenza, dell'insipienza e dell'odio. Ma nell'ente supremo esse si trovano allo stato puro e definiscono i tre predicati essenziali della divinità. Il rapporto tra le primalità allo stato puro e le loro manifestazioni impure definisce anche il rapporto insieme di immanenza e di trascendenza che intercorre tra Dio e il mondo: pur essendo «a tutte cose interno», principio vivificatore e animatore della natura, Dio non si risolve né nelle singole manifestazioni di essa né nella loro somma quantitativa.

2.9. *Tommaso Campanella: la dottrina della conoscenza*

La teoria della conoscenza di Campanella mutua dal pensiero di Telesio il privilegiare la sensibilità su ogni altra forma di sapere. Tuttavia la gnoseologia di Campanella presenta un'articolazione più complessa di quella telesiana e, soprattutto, è strettamente connessa con la dottrina metafisica delle primalità dell'essere.

Ciascuna delle tre primalità può esplicare se stessa soltanto in virtù di un originario riferimento al soggetto. Così la prima primalità è potenza di agire e di patire soltanto in quanto è potenza di essere un soggetto che agisce e che patisce. La primalità dell'amore induce gli enti a permanere nel loro stato, in quanto ciascuno di essi ama il proprio essere (come soggetto) e fonda su ciò il proprio rapporto con gli oggetti esterni: amiamo il cibo che ci nutre in quanto amiamo noi stessi nutriti; amiamo

la luce che ci illumina in quanto amiamo noi stessi illuminati. La primalità della sapienza, a sua volta, è conoscenza della realtà in quanto è primariamente conoscenza di sé e solo conseguentemente conoscenza delle modificazioni che gli oggetti esterni imprimono sul soggetto: non si conoscono direttamente le cose, ma si conosce se stessi modificati dalle cose. La relazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si fonda su un originario rapporto del soggetto con se stesso.

Campanella distingue dunque una forma di conoscenza «illata», cioè proveniente dall'esterno, e una forma di conoscenza «innata», consistente appunto nella originaria consapevolezza che il soggetto ha di se stesso. Senza questo originario e preliminare sapere di sé (*scire sui*) non sarebbe infatti possibile alcuna consapevolezza del mutamento indotto nel soggetto dall'azione degli oggetti esterni e, quindi, neppure alcuna conoscenza di questi ultimi.

Il conoscere implica un parziale permanere nel proprio stato originale e un parziale mutarsi. Esso significa, in certa misura, «divenire altro», cioè morire in parte a se stessi. La conoscenza, come trasmutazione nella natura del conoscibile, è una perdita parziale di essere, un aspetto del continuo divenire proprio della caducità degli enti creati. Per ciò stesso, tuttavia, essa fornisce un accesso alla vita eterna quando come oggetto conoscibile si ponga la divinità: in questo caso il risolversi nell'oggetto conoscibile implica una trasmutazione nella natura divina. Anche nella dottrina della conoscenza, quindi, Campanella conferma la profonda religiosità del proprio pensiero.

2.10. *Tommaso Campanella: il pensiero religioso, pedagogico e politico*

Il mondo della natura viene da Campanella investito di sacralità. Esso è per un verso un libro scritto dalla mano di Dio e per altro verso il tempio vivente di Dio stesso. L'aspetto della vitalità è ciò che maggiormente conta agli occhi di Campanella, che in esso pone le basi di una rinnovata formazione religiosa e intellettuale dell'uomo. Il «libro del mondo» rappresenta il testo originale al quale rivolgersi, perché sommo è il suo autore, mentre i libri dei filosofi ne sono solamente trascrizioni, che in quanto tali sono inficiate da molteplici errori.

Campanella si pone quindi in aperta polemica con la cultura libresca, nei confronti della quale l'appello alla natura riveste la funzione di un richiamo all'importanza dell'esperienza diretta. La pur stimabile figura di Pico della Mirandola rappresenta l'archetipo dell'intellettuale da biblioteca, nutrito di libri, ma soltanto di quelli. Dal canto suo, Campanella dichiara di aver imparato dall'«anatomia», cioè dall'investigazione diretta, di un filo d'erba o di una formica più di quanto avrebbe potuto imparare da tutti i libri letti da Pico.

L'esigenza dell'istruzione – fermo restando che essa deve fondarsi sull'esperienza – è costantemente proclamata da Campanella. Essa va intesa, da un lato, come nuova formazione dell'intellettuale, sollecitato a sottrarsi ai condizionamenti della cultura tradizionale, e, dall'altro, come vera e propria istruzione popolare. Nella *Città del sole* si manifesta una grande attenzione per l'educazione dei fanciulli, sviluppata secondo criteri rigorosamente collettivistici e fondata sul richiamo all'esperienza, alla pratica, al contatto diretto tra il discente e l'oggetto di conoscenza. La città stessa, sulle cui mura sono raffigurate le storie del passato, diventa libro.

Il programma pedagogico è essenziale al sistema filosofico di Campanella. La prospettiva eroica nella quale egli si propone al lettore è proclamazione di una missione volta alla rigenerazione del mondo umano, la quale non potrà realizzarsi se innanzi tutto non si provvederà a divellere l'ignoranza: questa è infatti la radice dalla quale nascono i tre grandi mali del mondo. Essi sono la tirannide, cioè il degenerare del potere politico in un arbitrio umano che ha smarrito il rapporto con l'autorità divina; i sofismi, cioè il degenerare della cultura in un verbalismo che ha perso il rapporto con la realtà; l'ipocrisia, cioè il degenerare di una religiosità che ha dimenticato il rapporto con l'interiorità, unica garanzia dell'unione tra divino e umano. Il vero filosofo, infatti, persegue e realizza il fine ultimo dell'universo contemplando Dio che è interno a tutte le cose.

Strettamente connesso all'esigenza di rinnovamento è anche il pensiero politico di Campanella, esposto nella *Città del sole*. Qui egli illustra la sua utopia di una costituzione politica teocratica, retta da un sommo sacerdote, Sol, dedito al culto del sole. Ministri di Sol sono Pon, Sin e Mor – personificazioni delle tre primalità della potenza, della sapienza e

dell'amore – ai quali spetta rispettivamente il controllo della guerra (Pon), delle scienze e delle arti (Sin), della salute e della riproduzione (Mor). Nella *Città del sole*, infatti, vige una rigorosa comunione dei beni e delle donne: i congiungimenti sono regolati dal potere pubblico in modo da promuovere, per così dire, il progresso genetico della stirpe. Elemento importante della vita pubblica è il lavoro, che è considerato l'unico fattore di differenziazione dei cittadini in base alle loro capacità. L'utopia di Campanella è sinceramente animata dalla duplice esigenza di realizzare la giustizia sociale e di educare gli uomini ai più genuini valori e alla vera religiosità: ma gli strumenti che egli propone, non lasciando quasi nessuno spazio alla libertà e all'autodeterminazione individuale, rendono la sua utopia assai meno moderna di quella formulata quasi un secolo prima da Tommaso Moro.

3. Riforma e politica nel Cinquecento

3.1. *La crisi della Chiesa e della teologia*

Nell'arco del Quattrocento si assiste in Europa a una profonda crisi della teologia scolastica. Le dispute tra le scuole – tomisti, scotisti, occamisti – oltre a frammentare l'unità del pensiero teologico europeo, gli conferiscono sempre più un carattere accademico e scolastico. Sia i temi di discussione, sia le categorie concettuali con cui vengono affrontati appaiono lontani da quella che è la concreta vita religiosa. Questa frattura tra comuni fedeli, da un lato, e uomini di chiesa e teologi, dall'altro, viene del resto resa più acuta dal lassismo morale dilagante nel clero, che conduce a una generalizzata degenerazione dei costumi all'interno della Chiesa, nonché a una vera e propria opera di sfruttamento, da parte della gerarchia ecclesiastica, del potere spirituale a fini di lucro. Le decime che la Chiesa di Roma impone a mezza Europa e la scandalosa vendita delle indulgenze sono i fenomeni più appariscenti di questa crisi.

In molte parti d'Europa si fa dunque strada l'esigenza di un radicale rinnovamento dei costumi morali e religiosi della Chiesa, di un'opera di riforma che riconduca il mondo cristiano alla purezza delle sue origini. Già si è visto come l'impegno umanistico di Erasmo da Rotterdam si fosse incentrato sull'ideale di un ritorno alle origini del cristianesimo: si trattava nello stesso tempo di riscoprire la freschezza delle Scritture, al di là delle incrostazioni di cui erano state ricoperte dalle interpretazioni di scuola, e di rivalutare l'ideale di semplicità, di sincerità e di carità che aveva animato le prime comunità cristiane. Ancor più significativo è il movimento della *devotio moderna*, nel quale si praticava la lettura diretta della Bibbia e l'applicazione nella vita quotidiana dei princìpi in essa contenuti. Risultato di questo nuovo atteggiamento fu l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, un libro di meditazione evangelica ed

edificazione personale che, anche nei secoli successivi, continuerà a essere un termine di riferimento fondamentale per la vita interiore del devoto.

L'esigenza di rinnovamento e, insieme, l'insofferenza per la Chiesa di Roma erano particolarmente forti nell'area tedesca. Infatti, l'Inghilterra e la Francia, assurte a grandi Stati nazionali, avevano dato vita, seppure in forme diverse, a Chiese nazionali abbastanza forti da difendere i propri fedeli dall'avidità del clero romano.

La Germania, viceversa, veniva vessata dalla Chiesa di Roma più delle altre nazioni settentrionali a causa dell'ormai secolare debolezza politica dell'Impero romano-germanico. Dal punto di vista spirituale, inoltre, l'inaridimento della teologia e l'esteriorità della politica religiosa della Chiesa lasciavano inappagata la naturale e storica tendenza tedesca alla religiosità interiore. In Germania, più che altrove, il terreno era quindi fertile per la nascita di una radicale riforma del cristianesimo.

3.2. *Lutero*

Colui che in Germania diede l'avvio alla Riforma protestante fu Martin Lutero (Martin Luther, 1483-1546), un monaco agostiniano formatosi filosoficamente attraverso la lettura di Agostino, di san Paolo e dei mistici del XIV secolo. Nel 1517 affisse sulla porta del duomo di Wittenberg le famose 95 Tesi contro le indulgenze, che rappresentano l'inizio della sua ribellione alla Chiesa di Roma. Queste le sue opere più importanti, scritte parte in tedesco, parte in latino: la *Lezione sull'Epistola ai Romani* (1515), *Delle buone opere* (1520), *De Captivitate babylonica Ecclesiae preludium* (1520), *De libertate christiana* (1520), *De servo arbitrio* (1525), scritto in polemica con il *De libero arbitrio* di Erasmo (1524). In conformità con il suo principio del diritto universale all'esame della Scrittura, Lutero tradusse la Bibbia in tedesco contribuendo anche alla trasformazione di quest'ultimo in una lingua letteraria.

Il presupposto fondamentale del pensiero religioso di Lutero è la radicale peccaminosità dell'uomo. In conseguenza del peccato originale l'uomo non è più in grado di compiere il bene: anche le azioni che esteriormente sembrano buone, sono in realtà motivate da ipocrisia, calcolo o, nella migliore delle ipotesi, autocompiacimento e orgoglio. Ispirandosi al passo dell'*Epistola ai Romani* in cui Paolo dice che «il giusto vivrà per fede»,

Lutero sostiene che la fede è il solo mezzo a disposizione dell'uomo per salvarsi (principio della «giustificazione per fede»). L'ingresso nella fede coincide per Lutero con la venuta di Cristo in noi: soltanto credendo in Cristo si può ottenere che egli si sostituisca a noi, assumendo su di sé i nostri peccati e «rivestendoci» invece della sua giustizia. In questo modo possiamo apparire «giusti» a Dio, non perché siamo noi stessi giusti, ma perché Dio attribuisce a noi la giustizia di Cristo. In questo processo di giustificazione, quindi, tutto viene da Cristo: l'uomo non ha meriti, poiché, essendo irrimediabilmente peccatore, non è in grado nemmeno di uscire dal suo stato di peccato. Quindi le opere non hanno nessuna efficacia salvifica, anche se esse conservano la loro importanza, perché l'uomo è comunque tenuto a essere giusto dinanzi agli uomini, anche quando non possa essere giusto davanti a Dio. Lutero afferma anche l'inefficacia dei sacramenti in vista della salvezza: egli svaluta del resto il sacramento principale, l'Eucarestia, negando la reale transustanziazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo. L'unica vera presenza di Cristo in noi è data dall'atto con cui egli ci «afferra» e ci «abbraccia» attraverso la fede.

La giustificazione che si attua per mezzo della fede (e quindi di Cristo) è per Lutero il principio di un processo di santificazione che conduce alla salvezza eterna. Ma nessun individuo può sapere se in lui sia in atto questo processo di giustificazione-santificazione; nessuno, infatti, può sapere se le opere buone che compie siano il frutto della presenza di Cristo in lui, o invece una manifestazione di orgoglio, un frutto del peccato originario. La salvezza non è quindi la conseguenza di un atto meritorio dell'uomo, ma il risultato di una imperscrutabile decisione di Dio (dottrina della «predestinazione»). In questa prospettiva non c'è alcuno spazio per un intervento attivo da parte dell'uomo e nessun riconoscimento del ruolo della volontà umana nel processo di giustificazione: contrapponendosi agli umanisti in generale, e a Erasmo da Rotterdam in particolare, Lutero alla tesi del libero arbitrio oppone quella del «servo arbitrio» (cioè la volontà umana è necessariamente «serva» del peccato).

Come la natura umana, corrotta dal peccato, è incapace di compiere il bene, così la ragione dell'uomo, oscurata dall'errore, non è in grado di conoscere la verità. Lutero nega quindi ogni valore alla teologia razionale

e ritiene che la verità consista esclusivamente nella rivelazione attraverso la Scrittura. La Bibbia è infatti di per sé chiara e per intenderla non c'è bisogno di nessun interprete ufficiale, e quindi di nessuna mediazione della Chiesa: ciascuno ha diritto al «libero esame» della parola di Dio. A volte si è considerato questo principio come una rivalutazione dell'autonomia individuale nella ricerca, e si è visto in esso un prodromo dell'atteggiamento illuministico. Certamente il principio del libero esame svincola il fedele dall'autorità della Chiesa, ma esso non comporta né un riconoscimento delle capacità teoretiche dell'uomo (al contrario, alla ragione si assegna soltanto una funzione pratica, di orientamento nel mondo), né una rivalutazione dell'individuo. Il principio dell'esame individuale della Scrittura non significa infatti che ciascuno sia legittimato a interpretare soggettivamente il testo sacro, ma che la Scrittura interpreta se stessa, si autorivela. Ancora una volta l'atteggiamento dell'uomo dev'essere semplicemente ricettivo. L'uomo deve soltanto aprirsi alla Scrittura, così come si deve aprire a Cristo e alla fede. Del resto nella riflessione religiosa di Lutero, Cristo, la fede e la Scrittura vengono sostanzialmente a coincidere.

Il radicale antirazionalismo teoretico di Lutero viene parzialmente corretto da Filippo Melantone (1497-1560), il quale contribuì pertanto notevolmente alla diffusione del luteranesimo negli ambienti colti, in particolare in quelli accademici. Egli operò infatti una moderata rivalutazione della ragione, alla quale riconosce la capacità di accedere a quelle verità religiose fondamentali – una sorta di «preamboli della fede» – che attendono poi di essere completate dalla rivelazione. Anche alla Scrittura Melantone attribuisce un carattere più intellettualistico rispetto a Lutero: essa non è tanto la stessa verità metafisicamente intesa che si autorivela all'uomo, quanto un insieme dottrinale in cui è espressa la volontà di Dio circa il comportamento che l'uomo deve tenere nei suoi confronti. Sempre nel quadro di questa parziale rivalutazione delle capacità conoscitive e pratiche dell'uomo, Melantone ritiene, in primo luogo, che questi sia in grado di sapere se e quando è giustificato agli occhi di Dio e, in secondo luogo, che disponga di un certo libero arbitrio, il quale non è però causa della salvezza, ma conseguenza della grazia divina.

3.3. *Zwingli e Calvino*

In Svizzera la riforma luterana fu ripresa con alcune correzioni da Zwingli e da Calvino. Ulrich Zwingli (1484-1531) fu attivo soprattutto a Zurigo. Egli condivide con Lutero il convincimento che l'uomo non ha nessuna parte attiva nel processo di salvazione: la salvezza viene soltanto da Dio, dal quale l'uomo dipende interamente. Forte di profondi studi classici e vicino all'ambiente umanistico, Zwingli innesta questa convinzione sulla metafisica del neo-platonismo (il suo riferimento è soprattutto il *De ente et uno* di Pico della Mirandola) e la spiega pertanto con la dottrina dell'unicità dell'essere. Dio è l'Uno-Tutto – questo è il significato filosofico del biblico «Io sono colui che sono» – da cui tutto proviene. Rispetto a Lutero, Zwingli accentua quindi ulteriormente l'elemento della predestinazione.

Diversamente da quanto sosteneva Lutero, invece, Zwingli ritiene che Dio si rivela all'uomo sia attraverso la Scrittura sia per mezzo della ragione umana. La Scrittura perde così il monopolio dell'azione rivelatrice di Dio e viene accostata alla illuminazione diretta dell'uomo da parte di Dio. Analogamente, il processo che conduce alla salvezza non avviene esclusivamente attraverso la Scrittura, ma è opera diretta di Dio. La fede che ne consegue si traduce nelle buone opere, le quali a loro volta sono un segno distintivo della fede.

Giovanni Calvino (Jean Cauvin, 1509-1564) opera invece nell'ambiente ginevrino. È autore di una vasta opera teologica intitolata *Instauratio religionis christianae* (1536). Da Lutero, Calvino mutua fondamentalmente due princìpi: quello della giustificazione per fede e quello della funzione esclusiva della Scrittura nel processo di giustificazione (in opposizione a Zwingli). Come Zwingli, egli ritiene invece centrale l'elemento della predestinazione, rispetto alla quale Lutero aveva assunto un atteggiamento più moderato. Egli trasforma infatti la predestinazione (degli eletti) nella doppia predestinazione, per cui Dio ha da sempre destinato alcuni alla salvezza, altri alla dannazione. La Scrittura può infatti operare in due modi: può essere semplicemente ascoltata dall'uomo, senza essere accompagnata da una reale opera di redenzione; oppure può essere guidata dallo Spirito Santo, diventando così principio di salvezza per colui che la riceve. Quale corno dell'alternativa valga per ciascun individuo è

stato deciso in eterno dalla volontà divina. Riprendendo una posizione già sostenuta da Zwingli, Calvino ritiene tuttavia che le opere buone, pur essendo assolutamente inefficaci ai fini della giustificazione dell'uomo, possano essere un indizio del fatto che chi le compie è stato eletto da Dio per espletare un determinato compito nel mondo.

Da questa dottrina di Calvino conseguì una profonda rivalutazione dell'attività professionale dell'uomo. Infatti, l'allora nascente borghesia applicò il principio del valore indiziario delle opere alle diverse attività economiche, vedendo nel successo cui esse conducevano un segno della benedizione divina. Secondo la famosa tesi avanzata da Max Weber in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-5) il protestantesimo calvinista contribuì pertanto notevolmente alla formazione del capitalismo, almeno per quanto riguarda la nascita di un atteggiamento mentale a esso favorevole.

3.4. *Il pensiero politico della Riforma*

Oltreché per i suoi aspetti religiosi, il pensiero della Riforma riveste una notevole importanza per gli aspetti politici. Tutti i Riformatori assegnano infatti alla legge divina una funzione non soltanto etico-religiosa, ma anche espressamente politica. La radicale peccaminosità dell'uomo, conseguenza del peccato originale, rende difficile la stessa convivenza tra gli uomini e richiede un'autorità secolare coercitiva che costringa gli individui alla pace e all'ordine. In questo modo si realizzano quelle condizioni di vivibilità che consentono all'umanità di pervenire fino al giorno del giudizio universale, punto focale della concezione religiosa protestante. In questo apprezzamento dell'ordine civile in funzione dell'escatologia si sente l'influenza di sant'Agostino, che considerava l'Impero romano come lo strumento di cui Dio si serve per permettere la «peregrinazione» dell'umanità fino alla seconda venuta di Cristo. In quanto elemento necessario – anche se insieme «male necessario» – per il conseguimento delle finalità della religione stessa, il potere politico trova così la propria legittimazione nella Bibbia e nella volontà di Dio.

Diverse sono invece le valutazioni dei Riformatori in ordine ai rapporti tra potere spirituale e potere temporale, da un lato, e tra sovrano e sudditi, dall'altro. Nel luteranesimo il potere politico, anche se opera in accordo

con le finalità religiose, acquista una sostanziale autonomia rispetto a quello religioso, poiché la sua funzione – reprimere il crimine con l'aiuto della spada secolare – è completamente diversa da quella del potere spirituale, che riguarda la predicazione della parola di Dio. Questo processo di autonomizzazione del potere politico da quello religioso, accompagnato tuttavia dal riconoscimento dell'origine divina dell'autorità politica, si traduce in un potenziamento di quest'ultima. Ciò avviene in due modi convergenti: da un lato, è rafforzata la tendenza all'assolutismo nei governi tedeschi che si ispirano ai princìpi di Lutero; dall'altro, si perviene alla negazione di ogni diritto di ribellione e di resistenza da parte dei sudditi. L'obbedienza all'autorità, assoluta perché dipende soltanto da Dio, è uno dei doveri del buon cristiano, che in questo modo è suddito fedele (come vuole il comandamento divino) e insieme promuove le condizioni per una più agevole predicazione della Bibbia. È quindi legittimo, da parte del sovrano, reprimere con la violenza ogni tentativo insurrezionale: com'è noto, Lutero conferma questa dottrina con il suo atteggiamento politico personale, giustificando la repressione sanguinosa della rivolta dei contadini.

Di segno opposto è l'interpretazione politica del calvinismo. Poiché la funzione repressiva del potere politico riceve la sua legittimazione dalla religione, esso deve essere sottoposto all'autorità spirituale, rispetto alla quale non è che un mandatario. Sotto l'influenza di Calvino l'organizzazione politica di Ginevra assume la forma della teocrazia ed è improntata alla più rigida intolleranza religiosa. Se per Lutero la funzione del potere politico è semplicemente l'instaurazione dell'ordine e della pace interna ed esterna, qualunque essi siano – in più stretta analogia con quanto Agostino pretendeva dall'Impero romano – per Calvino invece il principe deve instaurare un ordine determinato, quello che meglio si confà alla volontà divina. D'altro lato, tuttavia, la negazione dell'autonomia del potere politico rispetto a quello religioso presuppone la legittimità della ribellione contro il sovrano quando questi eserciti arbitrariamente il potere, anziché usarlo come braccio secolare della volontà di Dio. Con il successivo sviluppo di questo principio, che sancisce il controllo del principe da parte del suddito, a volte al di là del piano puramente religioso, il calvinismo era destinato ad avere sbocchi politici di carattere rivoluzionario: ne costituisce un esempio l'influenza

avuta dal puritanesimo calvinista sia nella Rivoluzione inglese (che portò all'instaurazione della repubblica teocratica di Cromwell) sia nella Rivoluzione americana, in cui esso contribuì alla nascita di una democrazia parlamentare fortemente ispirata da motivi religiosi.

3.5. *Il pensiero politico in Italia*

Indipendentemente dalla Riforma, la riflessione politica nel Cinquecento ebbe un grande sviluppo, soprattutto in Italia e in Francia. La condizione politica che, in Italia, fa da sfondo a questo sviluppo è la trasformazione della signoria in principato tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. Rispetto al precedente fenomeno del comune la signoria era caratterizzata dalla concentrazione del potere nelle mani di una sola persona o di un unico gruppo di persone. Al pari del comune, da cui nasceva, la signoria rimaneva tuttavia ancora un fenomeno cittadino: anche quando lo stesso signore estendeva il suo potere su più città, l'unione di queste ultime in un unico insieme aveva carattere puramente personale. Il principato segna invece il riconoscimento del potere esercitato da uno solo o da pochi su un intero territorio (sia esso la regione circostante la città o l'area geografica che unisce le diverse città su cui si estende il potere personale del principe). Nasce così progressivamente la nozione moderna di Stato – termine che Machiavelli è tra i primi a usare in questo senso – intesa a indicare, appunto, un territorio sul quale viene esercitato un potere sovrano (cioè non dipendente da altri, come prevedeva invece lo schema gerarchico feudale) e concentrato nelle mani di una sola autorità politica.

Nuovo era lo Stato e nuove dovevano essere le regole per reggerlo e conservarlo. L'illustrazione di tali regole è infatti il compito che si propone il *De principatibus* (1513) di Machiavelli, meglio noto semplicemente come *Il principe* (titolo del resto linguisticamente più appropriato, poiché l'opera è scritta in italiano). Niccolò Machiavelli (1469-1527) ebbe una formazione di tipo umanistico, ma si concentrò sull'attività politica, svolgendo la funzione di segretario della Cancelleria della Repubblica fiorentina. Il fine fondamentale del principe è, secondo Machiavelli, la conservazione dello Stato e del proprio potere. Per ottenere questo scopo egli deve servirsi di tutti i mezzi più opportuni,

non ricusando di ricorrere alle «medicine forti» – quali lo spergiuro, la violenza e l'uccisione – quando esse si rendano necessarie. Il presupposto teorico fondamentale di Machiavelli è infatti il realismo politico: egli non si propone di fornire prescrizioni normative fondate su valori diversi dalla conservazione dello Stato, ma si prefigge di enunciare la «verità effettuale» delle cose e di trarne le dovute conseguenze operative. Il suo è anche un naturalismo politico, poiché lo Stato è considerato come un organismo naturale la cui buona o cattiva salute dipende in gran parte dal rispetto o dall'obliterazione di regole inscritte nella sua stessa natura. Conseguenza di questo presupposto è l'affermazione dell'autonomia della politica dalla morale e dalla teologia: quando si tratta di conservare lo Stato o di guarirlo dalle sue malattie politiche, non serve né essere buoni né confidare in Dio, ma occorre scegliere i mezzi più adatti per conseguire lo scopo voluto.

La «virtù» che Machiavelli richiede al principe (o a cui vuole educarlo) non è quindi la virtù morale, ma il valore (*virtus* in latino) di chi sa destreggiarsi in frangenti mutevoli, sapendo piegarli all'unico scopo della conservazione dello Stato e del proprio potere. La realtà politica in cui il principe agisce non è infatti retta da nessun principio d'ordine e da nessuna provvidenza, ma dalla fortuna, dal caso. La virtù e la fortuna si dividono a metà il campo dell'azione politica: con la prima l'uomo non può far fronte completamente alla seconda, ma può prevenirne le avversità adeguandosi al meglio al corso degli eventi. La politica è infatti retta da un terzo elemento, che se ben sfruttato, diventa uno strumento della virtù, se disconosciuto può esprimersi come fortuna avversa: la necessità con cui gli Stati, quasi organismi naturali, obbediscono alle leggi che presiedono alla loro floridezza e alla loro decadenza.

L'elemento della necessità naturale ritorna anche nell'altra opera di Machiavelli, *I discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, scritta – sembra – in parte prima e in parte dopo *Il principe*. Qui l'oggetto di studio non è più il principato, ma la «repubblica». Dopo il fallimento della Repubblica fiorentina e il ritorno dei Medici, Machiavelli si interroga sulla natura di questa istituzione politica e su quale sia il migliore ordinamento politico. Per far questo egli risale alle origini delle società politiche e vede scorrere le diverse forme di governo – monarchia, aristocrazia, democrazia – in un ciclo necessario (derivato dagli stoici antichi e più precisamente da

Polibio) nel quale a ciascuna di esse segue la propria degenerazione – tirannide, oligarchia, oclocrazia – per ricominciare poi con il ciclo successivo. Per uscire da questa successione circolare Machiavelli propone il modello di «costituzione mista» realizzato dalla Repubblica romana. In essa sono rappresentati insieme tutti e tre gli ordini che nelle forme pure della monarchia, della aristocrazia e della democrazia compaiono separatamente: il principe, gli ottimati e il popolo.

Atteggiamento diverso assume invece Francesco Guicciardini (1483-1540) che, storico di professione oltreché uomo politico, se non fu originale come Machiavelli in ambito di teoria politica, ebbe invece un più profondo senso della storia. Nei suoi *Ricordi politici e civili* (1527-30), egli mette in guardia dall'usare il passato come modello per il presente: ogni situazione è storicamente condizionata e non può essere imitata al di fuori del contesto in cui è sorta. Al carattere ciclico della concezione storica di Machiavelli egli oppone pertanto la necessità di prendere in considerazione il carattere particolare di ciascuna realtà storica.

Avversario e insieme seguace di Machiavelli è invece il gesuita piemontese Giovanni Botero (1544-1617), la cui opera fondamentale è *Della ragion di Stato* (1589). Contro il fiorentino, Botero sostiene che la politica non è indipendente dalla morale: quando si venga a verificare un conflitto tra di esse occorre pertanto trovare una mediazione che lo componga: è questa la «ragion di Stato». Con Machiavelli, tuttavia, egli afferma che l'obiettivo fondamentale dello Stato è la sicurezza; schietto sapore machiavelliano hanno del resto i mezzi che egli indica per conseguire questo scopo: virtù politica, fortificazioni del territorio, intrighi contro i nemici, economia fiorente, guerra condotta con decisione. Forse per questo l'espressione «ragion di Stato» verrà conservata nel vocabolario politico posteriore con un significato opposto a quello attribuitole da Botero: essa indicherà le ragioni che lo Stato fa valere in vista della propria conservazione e affermazione, indipendentemente e spesso contro le esigenze della morale.

3.6. *Bodin*

Se la situazione politica italiana tra Quattro e Cinquecento è caratterizzata dalla formazione dei piccoli Stati territoriali (o principati),

in Francia esisteva già un governo monarchico che si estendeva su tutto il territorio nazionale. Con gli ultimi Valois, tuttavia, la solidità della monarchia francese era stata fortemente compromessa, soprattutto a causa delle divisioni tra cattolici e protestanti. Nel Cinquecento, Enrico IV di Borbone procedette invece a una vasta opera di consolidamento dell'istituto monarchico, che nel Seicento sarà poi continuata dal cardinale Richelieu sotto il regno di Luigi XIII, dal cardinale Mazzarino durante la reggenza dovuta alla minorità di Luigi XIV e, infine, da Luigi XIV stesso, che porterà all'apogeo la potenza francese. La politica di Enrico IV seguì più direttive: la pacificazione religiosa del paese (culminata nell'Editto di Nantes del 1598), la ripresa di una grande politica estera con la lotta alle due casate degli Asburgo (di Spagna e d'Austria), ma soprattutto il consolidamento dell'autorità del re contro le pretese degli Stati Generali, della nobiltà o delle forze democratico-repubblicane di ispirazione calvinista: in questo modo si avviava in Francia il processo di formazione di una potente monarchia assoluta.

Questi sviluppi della monarchia francese in senso assolutistico trovarono l'appoggio di alcuni scrittori (di formazione giuridica), che assumevano il punto di vista politico come prioritario rispetto alle questioni religiose, sociali e giuridiche: per questo essi vennero indicati con il termine, allora piuttosto dispregiativo, di *politiques*. Tra questi il più rilevante dal punto di vista concettuale è sicuramente Jean Bodin (1530-1596), autore di un famoso trattato, *Sei libri sullo Stato* (1576), poi diffuso anche in latino (1586). L'opera si apre con una celebre definizione dello Stato (ma Bodin usa ancora l'espressione *république* nel senso latino di *respublica*): «Per Stato si intende il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune tra loro». Il nucleo fondamentale dello Stato è dunque la famiglia, a capo della quale vi è il *paterfamilias*. La *patria potestas* detenuta da quest'ultimo è il modello dell'autorità politica che risiede nel capo dello Stato. Al di fuori della famiglia il *paterfamilias* si configura come «cittadino» (*citoyen*): egli è pertanto un «libero suddito» che, se è tenuto all'obbedienza assoluta della legge (in quanto suddito), conserva tuttavia – eccetto che il sovrano non decida diversamente per ragioni eccezionali – il diritto alla libertà personale e alla proprietà (in opposizione allo schiavo).

Ma l'elemento più importante e più nuovo della succitata definizione dello Stato è il concetto di sovranità, attraverso il quale soprattutto Bodin esercitò una notevole influenza sul pensiero politico successivo. La sovranità è definita, secondo Bodin, da due elementi fondamentali. In primo luogo, essa è perpetua, cioè non può essere limitata nel tempo, come avviene per le deleghe di potere che possono sempre essere ritirate dal delegante, anche se a lunga scadenza. In secondo luogo, essa è assoluta, cioè non sottoposta ad alcun potere superiore eccetto quello divino (il principio del *superiorem non recognoscens*). Le sole leggi che vincolano l'autorità del sovrano sono infatti quella divina e quella della natura (che è anch'essa espressione della volontà di Dio). Per quanto riguarda le leggi civili, viceversa, il sovrano non è tenuto ad alcuna obbedienza verso di esse: può disattenderle o modificarle sia nel caso che siano promulgate da lui stesso sia nel caso che vengano ereditate dai suoi predecessori. La sovranità si estende ovviamente anche alla materia religiosa, in modo da rappacificare le diverse confessioni sotto l'autorità politica unitaria da cui esse esclusivamente dipendono.

In uno scritto minore, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Bodin illustrò le sue idee relativamente al metodo storiografico. Subendo evidentemente l'influenza di Guicciardini, egli sostiene che la storia umana non è sottoposta, come quella naturale, a leggi necessarie e immutabili. Nella storia bisogna quindi ricercare non già l'uniforme, ma il particolare. L'individualità che è oggetto dell'analisi storica non è però quella delle persone, bensì quella degli Stati (anche sotto questo profilo, dunque, Bodin conferma la centralità della nozione di Stato nel suo pensiero). Per definire la particolarità di uno Stato rispetto all'altro bisogna esaminare i condizionamenti che esso subisce, e in particolare le influenze climatiche e ambientali: teoria questa che diverrà celebre soprattutto nella riformulazione che essa riceverà nell'opera di Montesquieu.

4. Il pensiero scientifico nel Cinquecento e nel Seicento

4.1. *I caratteri generali della «rivoluzione scientifica»*

Tra Cinquecento e Seicento si assiste in Europa a un rapido progresso delle scienze, che investe non soltanto l'acquisizione di singole conoscenze, ma soprattutto il metodo scientifico adottato. Da una scienza fortemente asservita alla tradizione filosofica aristotelico-scolastica si passa alla formazione della scienza moderna, la quale progressivamente afferma la propria autonomia dalla filosofia e dalla teologia ed elabora procedure metodologiche che la caratterizzano in maniera specifica. A questa grande trasformazione si suole dare il nome di «rivoluzione scientifica».

Ciò che soprattutto distingue la scienza moderna dall'attività scientifica esercitata nell'Antichità e nel Medioevo è il carattere quantitativo. La precedente tradizione scientifica, in accordo con la filosofia aristotelica da cui dipendeva, si proponeva la ricerca della «forma» essenziale dei fenomeni, e si esauriva pertanto in un'analisi meramente qualitativa. Il nuovo metodo scientifico poggia invece sul presupposto che l'essenza delle cose è inattingibile o comunque esula dalle finalità della scienza, la quale deve invece indagare i rapporti tra le cose ed esprimerli attraverso una misurazione oggettiva e universalmente comunicabile. Per questo nella «nuova scienza» diventa indispensabile l'uso della matematica.

Il riconoscimento dell'importanza della matematica non è certamente una novità dell'età moderna. Ma nel mondo antico e medievale questa disciplina era stata studiata prevalentemente come scienza astratta, che per sua natura non poteva essere applicata all'analisi dei fenomeni naturali. La sua utilizzazione era per lo più limitata a quegli ambiti nei quali si faceva riferimento a rapporti puramente ideali (come nella musica) o a una sostanza per definizione incorruttibile e dotata di movimenti uniformi

(come nella astronomia aristotelica). Quando veniva applicata alla natura – come nelle scuole pitagorica e platonica – essa aveva la funzione di evidenziare una struttura metafisica soprasensibile, quindi qualcosa che andava al di là del fenomeno naturale. Nella scienza moderna la matematica – anche grazie agli sviluppi dell'algebra – diventa invece uno strumento metodologico per quantificare i fenomeni naturali come oggetti specifici della ricerca scientifica (anche se nei suoi primi esponenti, in Galilei e soprattutto in Keplero, l'uso strumentale della matematica si associa ancora a residui di impostazione pitagorico-platonica).

Nella tradizione aristotelica l'analisi qualitativa della natura era strettamente connessa con la prospettiva finalistica. Il tramonto dell'una comporta dunque anche il declino dell'altra. Anziché in termini di «cause finali», la nuova scienza interpreterà quindi le connessioni tra i fenomeni come «cause efficienti» e meccaniche. Il meccanicismo naturale è l'immediata conseguenza della quantificazione della scienza: la connessione necessaria con cui in matematica le diverse proposizioni geometriche o le diverse operazioni aritmetiche e algebriche discendono le une dalle altre diventa in fisica la necessità con cui la causa è connessa con l'effetto.

Nella scienza moderna, la connessione tra la causa e l'effetto non viene tuttavia determinata soltanto dallo strumento matematico, ma sottoposta anche a verifica empirica. Accanto alla matematica, la sperimentazione è il secondo mezzo cui i nuovi scienziati fanno metodicamente ricorso. L'esperimento, inoltre, che consiste nella riproduzione artificiale di processi naturali in condizioni di massima osservabilità, deve servirsi di strumenti di indagine e di misurazione sempre più raffinati (ad es. orologi, cannocchiali, telescopi, barometri). Si stabilisce quindi una stretta connessione tra scienza e tecnica, sia nel senso che il progresso della scienza dipende sempre più dal progresso tecnologico che appronta gli strumenti necessari alla ricerca, sia nel senso che, all'inverso, si afferma la consapevolezza delle potenzialità pratiche del sapere scientifico, destinato a consentire un sempre più ampio dominio sulla natura.

4.2. *Copernico*

I rapporti tra astronomia e matematica sono stati strettissimi sin dai tempi antichi. La concezione astronomica di Aristotele faceva riferimento al modello geometrico fornito da Eudosso di Cnido. La «rivoluzione astronomica» che si attua tra Cinquecento e Seicento non consiste dunque soltanto nell'applicazione del metodo matematico allo studio degli astri, anche se assolutamente nuovo è l'uso che Keplero fa della matematica in funzione della determinazione delle leggi celesti. L'elemento nuovo risiede prima di tutto nel progressivo abbandono di alcune ipotesi interpretative che per secoli erano state considerate intoccabili, o perché rispondevano al comune modo di vedere o perché trovavano conferma nelle Scritture o perché si avvalevano dell'autorità della tradizione aristotelico-scolastica. Al polacco Nikolaus Koppernigk, latinizzato in Copernico (1473-1543), autore di un trattato *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), spetta il merito di aver rimosso una – e forse la più importante – di queste ipotesi: la centralità della Terra nel sistema dell'universo.

Per comprendere la portata di quella che fu poi chiamata la «rivoluzione copernicana» occorre ricordare che le rappresentazioni astronomiche dell'universo formulate dall'Antichità al Rinascimento avevano avuto come costante termine di riferimento il sistema tolemaico. Claudio Tolomeo, vissuto nel II secolo d.C., aveva rappresentato l'universo come un sistema finito, limitato dal cielo delle stelle fisse e avente come centro la Terra, considerata immobile. I pianeti ruotano in orbite circolari attorno alla Terra con moti precisamente determinati. Infatti, per spiegare alcune apparenti irregolarità dei moti celesti – ad esempio il fatto che alcuni astri sembrano talvolta rallentare la loro corsa – Tolomeo era stato costretto a servirsi di correzioni matematico-astronomiche, come le teorie degli «eccentrici», degli «epicicli», degli «equanti», che complicavano notevolmente la sua concezione.

La variazione più importante che Copernico apporta al sistema tolemaico è l'eliocentrismo: al centro dell'universo vi è non già la Terra, ma il Sole. La Terra, dunque, gira attorno al Sole (con un moto di rivoluzione che dura un anno) oltre a girare su se stessa (con un moto di rotazione che dura un giorno). La ragione per cui Copernico introduce la nuova teoria è, secondo la sua stessa affermazione, puramente metodologica: l'ipotesi eliocentrica è molto più semplice dell'ipotesi

tolemaica ed elimina, insieme ad alcune difficoltà teoriche, anche i contrasti che esse suscitano tra i matematici. Tra l'altro, essa rende superfluo il ricorso alle complesse teorie degli epicicli e degli equanti (anche se esse in realtà vengono sostituite da altre correzioni matematiche, che limitano la «semplicità» del sistema copernicano). Copernico, quindi, non si propone di contrapporsi al sistema tolemaico, ma soltanto di semplificarlo. Del resto, egli conferma nella sua teoria alcuni importanti aspetti della tradizione astronomica aristotelica: *a*) concepisce ancora l'universo come finito e chiuso nella sfera delle stelle fisse; *b*) continua a pensare che i movimenti dei corpi celesti siano circolari – il movimento circolare è per Aristotele il moto perfetto – e costanti nella velocità; *c*) ritiene che le sfere cristalline cui si deve il movimento degli astri siano non soltanto orbite ideali, ma enti reali.

Oltreché un enorme valore sul piano astronomico, le tesi di Copernico hanno anche una grande pregnanza filosofica, sia riguardo alla tradizione passata sia rispetto al futuro. La collocazione del Sole al centro dell'universo viene mutuata dalla filosofia neoplatonica, la quale vedeva in questo astro, da cui emana la luce, l'immagine sensibile della divinità, da cui emana il reale. Né la concezione copernicana era esente da influenze pitagoriche per quanto riguarda il riconoscimento del moto terrestre. Ma essa era soprattutto gravida di sviluppi filosofici. Lo spostamento della Terra da una posizione centrale a una condizione di parità con gli altri pianeti apriva la strada a considerazioni limitative relativamente al valore dell'uomo e al suo significato nell'economia universale: l'abbandono del geocentrismo preludeva a una futura rinuncia all'antropocentrismo, come di lì a qualche decennio Bruno avrebbe intuito coinvolgendo anche certezze – come la finitezza dell'universo – che per Copernico erano intoccabili.

4.3. *Brahe*

Il danese Tycho Brahe (1546-1601), autore di un *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* (1588), propone una soluzione intermedia tra il sistema tolemaico e quello copernicano. Per lui, infatti, la Terra rimane al centro dell'universo, e attorno a essa ruotano il Sole, la Luna e il cielo delle stelle fisse. Attorno al Sole, invece, girano i cinque pianeti. Il sistema

ticonico consente di ottenere gli stessi risultati di Copernico sul piano della semplificazione matematica, e nello stesso tempo si mantiene fedele al geocentrismo, rimanendo in armonia con la Scrittura e con l'astronomia aristotelico-scolastica.

Quest'ultima, tuttavia, riceve sotto altri aspetti dure smentite dalle teorie di Brahe. In primo luogo, la combinazione dei sistemi tolemaico e copernicano comportava l'incontro e l'intersecazione di alcune orbite celesti, rendendo impossibile considerarle come reali sfere cristalline. Brahe difatti abbandonò questo presupposto aristotelico, considerando le orbite come traiettorie ideali e immateriali. Inoltre, in seguito alle osservazioni fatte su una cometa apparsa nel 1577, egli dimostrò non solo che l'orbita della cometa intersecava quella dei pianeti – arrivando pure per questa via alla tesi dell'immaterialità delle sfere celesti – ma anche che essa aveva un andamento ellittico. Entrava così in crisi un altro fondamento della fisica aristotelica: l'identità tra moto celeste e moto circolare «perfetto».

4.4. *Keplero*

Con Johannes Kepler (1571-1630) la connessione tra matematica e astronomia diventa molto più stretta di quanto non lo fosse negli astronomi che lo avevano preceduto. Con lui, infatti, la matematica non fornisce più soltanto uno schema geometrico per la costruzione del sistema astronomico, ma gli strumenti necessari per definire con precisione le leggi che regolano i moti celesti.

In una prima fase del suo pensiero scientifico – che trova espressione nel *Mysterium cosmographicum* (1597) – tuttavia Keplero è ancora legato a un uso della matematica largamente condizionato da un impianto filosofico pitagorico-platonico. Egli utilizza infatti il modello geometrico dei cinque solidi platonici – cubo, tetraedro, dodecaedro, icosaedro e ottaedro – per elaborare una dottrina matematica che dimostri l'unità sistematica del sistema solare. Secondo la sua teoria i cinque solidi potevano essere inseriti alternatamente tra le sfere dei pianeti – secondo la sequenza: una sfera un solido, una sfera un solido, ecc. – in modo tale che ciascun solido nello stesso tempo inscrivesse la sfera immediatamente interna a esso e fosse circoscritto dalla sfera immediatamente esterna.

Procedendo dal più grande al più piccolo, la sfera di Saturno è circoscritta al cubo, mentre la sfera di Giove è inscritta in esso e circoscrive a sua volta il tetraedro, nel quale è inscritto Marte, che circoscrive il dodecaedro, e così via fino alla sfera di Mercurio.

Keplero stesso si accorse ben presto dei limiti di questa ipotesi anche dal punto di vista della sua dimostrabilità, ma non abbandonò il tentativo di ricondurre a unità il sistema solare attraverso la matematica. Questa volta – anche in seguito all'influenza esercitata su di lui da Tycho Brahe, che lo aveva invitato a trasferirsi a Praga sotto la protezione di Rodolfo II – tale tentativo si tradusse nella determinazione di leggi matematico-astronomiche relative ai rapporti tra i pianeti, le loro distanze e le loro velocità.

Le prime due leggi sono formulate nell'opera *Astronomia nova* (1609). La prima sostiene che «le orbite dei pianeti sono ellissi di cui il Sole occupa uno dei due fuochi». A questa conclusione Keplero pervenne osservando sperimentalmente come il movimento di Marte sia irriducibile a un'orbita circolare. In questo modo viene confermata con una legge quella che per Brahe era soltanto un'ipotesi, e la dottrina aristotelica della perfezione (ossia della circolarità) dei moti celesti subisce un altro colpo, anche se continua a sopravvivere (sarà ancora condivisa da Galilei). La seconda legge recita che «la velocità orbitale di ciascun pianeta varia in modo tale che una retta congiungente il Sole e il pianeta percorre, in eguali intervalli di tempo, eguali porzioni di superficie dell'ellisse»: il che significa che, quando il pianeta è più vicino al Sole procede più velocemente, percorrendo un arco di ellissi più lungo; mentre quando è più lontano dal Sole ha una velocità inferiore, percorrendo un arco di ellissi più breve. Se la prima legge abbatteva il presupposto aristotelico del moto circolare, la seconda legge liquida la tesi – strettamente connessa a quel presupposto – della velocità uniforme dei pianeti. Tuttavia si noti come anche in Keplero non venga meno quella che era l'esigenza fondamentale di Aristotele, cioè il riconoscimento della perfetta regolarità dei moti celesti. La differenza è che questa regolarità, che in Aristotele sembrava poter risiedere soltanto nel circolo e nel moto uniforme, assume ora forme diverse – la figura ellittica e la variazione di velocità – che sono comunque riconducibili all'uniformità di una legge.

La terza legge – esposta negli *Harmonices mundi* (*Armonia del mondo*) del 1619 – afferma che «i quadrati dei periodi di rivoluzione dei pianeti sono nello stesso rapporto dei cubi delle rispettive distanze dal Sole». Essa determina con una misurazione matematica – la proporzione tra la seconda e la terza potenza – il rapporto intercorrente tra il tempo impiegato da un pianeta per compiere l'intero giro attorno al Sole e la sua distanza da esso. Ancora una volta si conferma che nell'universo vige un ordine matematico e in quest'ordine si riflette la perfezione del suo divino autore. In ciò Keplero si trova perfettamente d'accordo con l'altro grande scienziato suo contemporaneo e amico, Galileo Galilei.

4.5. *Galilei: vita e opere*

Galileo Galilei è lo scienziato che più di ogni altro ha contribuito alla riformulazione delle basi metodologiche della scienza moderna. Nello stesso tempo le sue innovazioni non interessano soltanto l'ambito tecnico-scientifico, ma hanno importanti risvolti filosofici: in base a esse risulta notevolmente ridimensionata l'influenza del pensiero aristotelico sulla filosofia moderna e, contemporaneamente, viene definito un nuovo rapporto tra filosofia e scienza, da un lato, e filosofia e religione, dall'altro. Con buona ragione la «rivoluzione scientifica» del Cinque-Seicento è stata talvolta ricondotta alla «rivoluzione galileiana».

Nato a Pisa nel 1564, egli vi studia matematica sotto la guida di Ostilio Ricci, a sua volta allievo di Nicolò Tartaglia, uno dei più illustri matematici del Cinquecento. A soli ventidue anni pubblica un'operetta sulla bilancetta idrostatica – *La Bilancetta* era appunto il titolo dello scritto – in cui appare evidente l'influenza di Archimede, che già nell'Antichità aveva applicato la geometria allo studio della meccanica e dell'idrostatica e le cui opere erano state recentemente tradotte. Nel 1589 è nominato lettore di Matematica presso lo Studio (l'università) di Pisa: l'anno successivo scrive il *De motu*, in cui riprende la dottrina medievale dell'*impetus*, prima embrionale formulazione – ancora in forma qualitativa – del principio di inerzia.

Dal 1592 insegna matematica a Padova, dove rimarrà fino al 1610: in una lettera posteriore ricorderà questi diciotto anni come i migliori della sua vita. Qui redige alcune opere di architettura militare e di fisica, tra cui

il trattato *Le meccaniche*. Entra in contatto con l'ambiente aristotelico padovano (soprattutto con Cesare Cremonini) e con alcuni esponenti del mondo culturale veneziano (come Paolo Sarpi, l'autore dell'*Istoria del Concilio tridentino*, e Giovan Francesco Sagredo, un nobile veneziano che diventerà suo discepolo). Risale a questi anni la costruzione del cannocchiale. Certamente Galilei non lo inventa, ma utilizza informazioni che gli erano pervenute dall'Olanda. È tuttavia suo merito averlo perfezionato tecnicamente, trasformandolo in un vero e proprio strumento scientifico. Servendosi del cannocchiale, infatti, egli realizza le sue importanti scoperte astronomiche. Pubblicate nel *Sidereus Nuncius* del 1610, esse resero Galilei immediatamente famoso in tutto il mondo.

Forte di questa fama, nello stesso 1610 Galilei viene chiamato a Pisa con la nomina di «matematico e filosofo primario» del granduca di Toscana, nonché «matematico primario» dello Studio pisano senza l'obbligo di insegnamento: l'elevato stipendio e la libertà da ogni impegno didattico (egli vive difatti a Firenze) gli consentono così di concentrarsi esclusivamente sulla ricerca. Escono alcune opere importanti: il *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua* (1612), l'*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1613), il *Discorso sul flusso e sul riflusso del mare* (1616), in cui si tenta di dimostrare la teoria copernicana ricorrendo al fenomeno delle maree.

Proprio per questa sua difesa delle dottrine copernicane – che già alla fine del 1612 erano state dichiarate eretiche dai domenicani – Galilei viene denunciato al Sant'Uffizio, sempre a opera di un domenicano. Per difendersi dall'accusa Galilei scrive una famosa lettera a Cristina di Lorena, madre del granduca, in cui sostiene – come vedremo tra poco – che la Bibbia si occupa non di problemi scientifici, ma di questioni morali e religiose. Nel febbraio 1616 il Sant'Uffizio condanna la teoria copernicana e Galilei viene ammonito a non difenderla con i suoi scritti. Egli si astiene pertanto dall'occuparsi pubblicamente della questione copernicana e studia invece il fenomeno delle comete, da lui erroneamente ritenute, nel *Saggiatore* (1623), un semplice effetto di rifrazione ottica.

L'ascesa al soglio pontificio dell'amico cardinale Maffeo Barberini, con il nome di Urbano VIII, incoraggia tuttavia Galilei a scrivere nuovamente sulla questione proibita, pubblicando nel 1632 il *Dialogo sopra i due massimi*

sistemi del mondo, tolemaico e copernicano. Per difendersi da ulteriori accuse, egli nell'opera prospetta la dottrina copernicana come una semplice ipotesi matematica (contrariamente a quanto aveva fatto prima, quando ne aveva sostenuto la verità reale) ed evita di pronunciarsi a favore di una delle due alternative. Comunque le preferenze di Galilei per la teoria copernicana sono così manifeste, e così mal condotto è il suo tentativo di affermare la propria neutralità, che ai suoi avversari è facile denunciarlo nuovamente all'Inquisizione. A conclusione del processo Galilei, costretto a riconoscere la propria colpevolezza, fu condannato all'abiura: «con cuor sincero e fede non finta, abiuro, maledico e detesto li suddetti errori et heresie». L'abiura è accompagnata dalla condanna al carcere a vita, la quale viene tuttavia trasformata negli arresti domiciliari. Così egli può trascorrere il resto della vita nella sua casa di Arcetri, nei pressi di Firenze, assistito dalla figlia, aiutato nelle ricerche dagli allievi e venerato da coloro che venivano a incontrarlo anche da molto lontano. Nel 1638 scrive i *Discorsi e dimostrazioni matematiche sopra due nuove scienze*. Muore nel 1642.

4.6. *Galilei: scienza e Scrittura*

Da quando, il 2 novembre 1612, il domenicano Niccolò Lorini condanna dal pulpito della chiesa di San Marco in Firenze l'«eresia» copernicana, Galilei si trova impegnato nella difesa dell'autonomia della ricerca scientifica dalla teologia e dall'autorità scritturale. Gli interventi galileiani sono contenuti in una serie di cosiddette lettere teologiche, indirizzate a Benedetto Castelli, un domenicano che fu suo allievo e seguace; al vescovo Piero Dini, già console dell'Accademia fiorentina e protettore di Galilei; e infine – la lettera più nota – alla granduchessa Cristina di Lorena. La presa di posizione di Galilei ha dapprima un carattere impersonale, in quanto egli si inserisce semplicemente nella polemica che segue alla predica di Lorini. In seguito, quando egli viene da quest'ultimo denunciato al Sant'Uffizio per via della lettera al Castelli, la sua difesa dei diritti della scienza diventa anche una difesa di se stesso.

L'argomento fondamentale con cui i domenicani condannavano il copernicanesimo era molto semplice: la teoria eliocentrica è in contraddizione con il testo biblico, in cui si dice, ad esempio, che Giosuè fermò il Sole. La replica di Galilei viene condotta su un duplice registro.

Da un lato, egli conferma la comune origine divina di natura e Scrittura (in analogia con la tradizione medievale della convergenza tra «legge naturale» e «legge divina»): nella natura si ritrova la legge che Dio ha impresso nel mondo, mentre nella Scrittura si ascolta, attraverso lo Spirito Santo, l'insegnamento che egli impartisce agli uomini. D'altro lato, Galileo sostiene che la manifestazione divina assume finalità e forme espressive diverse nella natura e nella Bibbia. In primo luogo, quest'ultima intende istruire gli uomini sul modo in cui essi devono comportarsi per conseguire la salvezza eterna: i suoi insegnamenti sono dunque di carattere etico-pratico, non teoretico-scientifico, come quelli che si possono evincere dallo studio della natura. In secondo luogo, la Scrittura si esprime con il linguaggio degli uomini ai quali è destinato il suo messaggio etico e religioso (uomini che credono che il Sole si muova); il linguaggio della natura – che, come vedremo subito, è di ordine matematico – può invece essere decifrato dagli scienziati soltanto con procedure sperimentali («sensate esperienze») e dimostrazioni matematiche («necessarie dimostrazioni»).

Ma l'autorità contro cui Galilei doveva combattere non era solo quella teologico-scritturale. Quasi sempre la teologia tradizionale aveva tentato di rafforzare la religione con la tradizione aristotelica, ora considerata nella sua origine, ora – più spesso – piegata alle esigenze della fede attraverso le reinterpretazioni della Scolastica medievale. Se l'atteggiamento di Galilei, che in coscienza si sente un buon cattolico, nei confronti dell'autorità scritturale è conciliante, sostenendo che tra scienza e fede, malgrado le divergenze di scopo e di espressione, sussiste un'unità sostanziale, il suo rifiuto dell'autorità aristotelica è invece radicale. Più che attraverso una polemica generica, per quanto vigorosa, contro il «mondo di carta» degli aristotelici, lo sradicamento dei fondamenti peripatetico-scolastici della concezione medievale della natura e dell'universo viene tuttavia attuato da Galilei sul terreno concreto della ricerca scientifica, applicando nuovi strumenti di indagine e mostrando l'inconsistenza di singoli presupposti e di singole teorie.

4.7. *Galilei: la matematica*

Il pensiero di Galilei è interamente permeato da un'assoluta fiducia nella validità oggettiva della matematica e nella sua indispensabilità per la descrizione e la spiegazione della natura. Alla matematica egli era stato introdotto dallo stesso ambiente familiare – il padre Vincenzo era cultore di matematica e di musica – e su questa scienza si concentrarono i suoi interessi negli anni della formazione. La validità assoluta della matematica si fonda tuttavia in Galilei non solo su presupposti di ordine scientifico-metodologico, ma anche su un esplicito impianto metafisico. Egli ritiene infatti che la natura sia comparabile a un «grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi»; ma questo libro «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi e altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola» (*Il Saggiatore*). Certamente in questa dottrina confluiscono influenze pitagoriche e platoniche (si pensi al *Timeo*), ma la posizione di Galilei non è riducibile a una tardiva ripetizione di quelle antiche posizioni filosofiche. Galilei esprime piuttosto l'ideale di una moderna *mathesis universalis* nella quale la realtà naturale appare stratificata su due livelli. L'aspetto più superficiale è quello dell'esperienza così come essa si presenta alla sensibilità soggettiva, irriducibile a una interpretazione scientifica. Il livello più profondo della natura – quello che costituisce l'essenza oggettiva del reale – è invece costituito da una struttura che può essere ricondotta a rapporti matematici. Poiché questi ultimi sono precisamente misurabili e calcolabili, la scienza della natura si traduce in una conoscenza assoluta se e in quanto diventa matematica.

Nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* Galilei sostiene che, quando conosce matematicamente, l'intelletto umano è uguale a quello divino, benché non *extensive* ma soltanto *intensive*. L'estensione del sapere (matematico) di Dio è infinitamente superiore a quella dell'uomo, perché Dio conosce tutte le proposizioni matematiche, mentre l'uomo ne penetra soltanto alcune. Ma sul piano dell'intensità, e quindi della verità delle singole proposizioni che sono anche alla portata dell'uomo, la conoscenza umana è uguale a quella divina. La struttura matematica dell'universo esprime infatti una realtà assoluta e una verità necessaria, da cui dipende Dio non meno che l'uomo. Questa dottrina garantiva quindi la completa autonomia della scienza, non solo – come abbiamo visto – da qualsiasi forma di autorità umana o rivelata, ma anche da qualsiasi

dipendenza dalla teologia. Il papa Urbano VIII non mancò di rilevare la portata eversiva di questa posizione, quando, discutendo con Galilei sulle prove della concezione copernicana dell'universo, sostenne che l'argomento delle maree da lui addotto, a causa del suo carattere matematicamente necessario, avrebbe comportato una limitazione dell'onnipotenza di Dio.

Conseguenza del matematismo galileiano è la rigorosa distinzione tra qualità oggettive e soggettive – o, secondo una terminologia introdotta più tardi, primarie e secondarie. Mentre le prime sono riducibili a rapporti matematici insiti nella natura, e quindi oggettivamente misurabili, le seconde dipendono soltanto dalla percezione soggettiva dell'uomo: «per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori etc., per la parte del suggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengono solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che, rimosso l'animale, sieno levate e annichilate tutte queste qualità» (*Il Saggiatore*). Si tratta di una distinzione che avrà una grande fortuna nel filone del razionalismo seicentesco, il quale riprenderà, in forme molto diverse e meno radicali, l'esigenza matematizzante di Galilei, da Cartesio a Mersenne e a Hobbes. Ma essa avrà fortuna anche nell'ambito dell'empirismo, con Boyle e Locke, sebbene proprio sul terreno empiristico, da parte di Berkeley e Hume, essa verrà definitivamente rifiutata.

La distinzione tra qualità oggettive e soggettive (o, se si vuole, il matematismo che le fa da sfondo) ha un'ulteriore conseguenza di estrema rilevanza teorica. Essa implica che la scienza della natura, per avere validità necessaria, deve occuparsi soltanto delle qualità oggettive. In questo modo si realizza una radicale cesura con la scienza naturale aristotelica, che considerava le qualità sensibili come manifestazioni della forma sostanziale delle cose. Ciò significa, in altri termini, che la scienza galileiana si fonda esclusivamente sugli aspetti quantitativi della realtà, escludendo come non-scientifica un'analisi qualitativa come quella praticata nella tradizione aristotelico-scolastica. La realtà naturale dev'essere considerata non in termini di sostanze o essenze, ma di quantità misurabili. Galilei sostiene espressamente che non è possibile conoscere l'«essenza vera e intrinseca delle sostanze naturali» e che ci si deve limitare a cercare alcune «affezioni» della sostanza, come «il luogo, la

figura, la grandezza, il movimento». Dal che discende che anche la considerazione finalistica della natura dev'essere abbandonata, poiché le cause finali sono «forme» dipendenti dall'essenza sostanziale; ed essa viene sostituita con una connessione dei fenomeni di tipo causale-meccanico, dove, come si vedrà tra poco, il legame tra la causa e l'effetto dev'essere comprovato da rapporti riconducibili anch'essi alla misurazione matematica.

4.8. *Galilei: il metodo sperimentale*

Pur rispecchiando la struttura stessa della realtà, la matematica non è tuttavia l'unica componente del metodo galileiano. I rapporti matematici, quando non sono considerati nella loro astratta purezza, ma sono calati a determinare le strutture della realtà fisica – cioè quando il rapporto matematico di antecedente e conseguente si traduce nel rapporto meccanico di causa ed effetto – possono essere scoperti soltanto mediante l'esperienza. Alle «certe dimostrazioni» della matematica si devono quindi aggiungere «sensate esperienze». Per condurre a risultati apprezzabili, l'esperienza non può essere lasciata al caso, ma deve essere guidata da un preciso metodo sperimentale, che Galilei applica sempre, senza teorizzare però mai in forma compiuta. Il primo momento del metodo galileiano consiste nella formulazione di un'ipotesi, relativa a una determinata connessione tra causa ed effetto. In secondo luogo si procede all'esperimento, che consiste nel provocare artificialmente l'azione della causa supposta nell'ipotesi, per vedere se da essa scaturisca o non scaturisca l'effetto che si è ipoteticamente connesso con essa. Se ciò avviene si ha la verifica dell'ipotesi: in caso contrario, occorre ripartire da zero, formulando altre ipotesi, finché una di esse non venga confermata dall'esperimento. Quest'ultimo ha quindi lo scopo di riprodurre i procedimenti naturali in condizione di migliore osservabilità, isolando il nesso causale oggetto di indagine da tutte le connessioni che non interessano, e riducendo al minimo i fattori di disturbo (come l'attrito) che limitano la verificabilità dell'ipotesi. Per questo esso richiede necessariamente l'uso di strumenti, i quali oggettivano (almeno nell'intenzione di Galilei) l'osservazione, non solo rendendola più

penetrante e pervasiva, ma soprattutto depurandola dalla soggettività della sensibilità immediata.

4.9. *Galilei: la fisica*

La fisica galileiana, come si è visto, è una fisica matematica che si avvale della misurazione (oltreché dell'esperimento) come strumento indispensabile di accertamento. In questo modo, Galilei rifiuta la rigorosa distinzione aristotelica tra fisica e matematica, fondata sul divieto di «passare da un genere all'altro»: nella fattispecie, di indagare gli enti naturali con procedure appartenenti all'ambito matematico. Questa contrapposizione metodologica ad Aristotele si ripercuote nel rifiuto di alcune specifiche dottrine aristoteliche.

Tra le maggiori conquiste scientifiche di Galilei – attuate attraverso l'applicazione del metodo sopra descritto – vanno ricordate quelle che furono poi chiamate le prime due leggi della dinamica. La prima di esse consiste nel «principio di inerzia» (che sarà tuttavia formulato adeguatamente solo da Cartesio). Osservando la rotazione di una sfera di bronzo su un piano orizzontale, egli si accorge che essa tende a conservare un «moto uniforme» e una velocità costante per un tempo inversamente proporzionale alla resistenza che trova. Presupponendo di eliminare qualsiasi resistenza, la sfera dovrebbe continuare a muoversi indefinitamente. Naturalmente Galilei non poté condurre questo esperimento fino a verificare un completo effetto di inerzia. Tuttavia, nella misura in cui la sperimentazione era praticabile, egli tentò di oggettivarla il più possibile, eliminando o immaginando di eliminare ogni condizionamento contingente: la sfericità della biglia doveva essere la più perfetta possibile; il piano, oltreché perfettamente orizzontale, doveva essere perfettamente liscio (in modo da rappresentare un piano idealmente incorporeo); occorreva poi supporre che il movimento avvenisse nel vuoto, che fosse eliminabile ogni resistenza ecc. Occorreva, in altri termini, far tacere ogni forma di esperienza quotidiana, la quale dimostra inevitabilmente che la sfera a un certo momento si ferma. Su questo tipo di esperienza si fondava infatti la dottrina aristotelica – esattamente opposta al principio d'inerzia – per cui la quiete è lo stato naturale dei corpi, e ogni movimento o è naturale (e fa sì che il corpo

ritorni alla sua normale condizione di quiete, come la pietra che cade sul terreno) o è violento (e presuppone l'applicazione di una forza esterna, come la mano che getta la pietra in alto). In ogni caso l'esperienza quotidiana insegnava che il movimento (naturale o violento) è una situazione provvisoria che tende naturalmente a concludersi nella quiete. Viceversa l'osservazione sperimentale di Galilei comincia a dimostrare la possibilità che esso sia una proprietà interna al corpo che si muove.

Una completa dimostrazione riceve invece quella che sarà la seconda legge della dinamica, ossia la «legge della caduta dei gravi». La tradizione aristotelico-scolastica insegnava che la velocità di caduta è direttamente proporzionale alla quantità di materia (la massa) di un corpo: cioè i corpi cadrebbero tanto più in fretta quanto più sono pesanti. Galilei (ma anche altri scienziati) avevano invece già osservato empiricamente come gravi con peso diverso che inizino però contemporaneamente la loro caduta arrivino al suolo nello stesso tempo. Egli suppose dunque che la velocità di caduta fosse proporzionale non alla massa, ma allo spazio percorso nella caduta (poi sostituirà lo spazio con il tempo). Pertanto egli costruì un piano inclinato, sul quale fare scendere una biglia di bronzo (anche in questo caso della massima sfericità possibile) lungo una scanalatura (la più liscia possibile): misurando poi con precisione gli spazi percorsi e i tempi impiegati a percorrerli, verificò l'ipotesi di partenza.

4.10. *Galilei: l'astronomia*

Grazie all'utilizzazione del cannocchiale e del telescopio Galilei riuscì a compiere alcune scoperte astronomiche che modificavano radicalmente le conoscenze scientifiche del tempo ed eliminavano contemporaneamente importanti presupposti della concezione aristotelico-scolastica dell'universo. La «certezza che è data dagli occhi» si sostituisce alla elucubrazione filosofica astratta e al rifugio nell'autorità dei classici. Con i suoi strumenti di osservazione, Galilei scopre le macchie solari e l'irregolarità della superficie della Luna, la quale presenta catene montuose, valli e crateri simili a quelli terrestri: cade definitivamente la tesi aristotelica della radicale differenza di natura tra le sostanze terrestri, soggette al cambiamento e corruttibili, e quella celeste (l'etere), perfettamente omogenea e inalterabile. All'insostenibilità di una

differenza tra mondo celeste e sfera terrestre conduce anche la scoperta dei quattro satelliti di Giove, chiamati «medicei» in onore del granduca di Toscana Cosimo II de' Medici: non solo la Terra, ma anche gli altri pianeti possono avere satelliti. Un'indiretta conferma della tesi copernicana proveniva poi dalla scoperta delle fasi di Venere, del tutto simili a quelle della Luna. Infine, Galileo scopre che la Via Lattea è composta da una moltitudine di stelle che appaiono così indistinte le une dalle altre perché sono molto più lontane di quelle individuabili singolarmente: dunque, l'aristotelico cielo delle stelle fisse non è l'ultima sfera che completa e racchiude l'universo.

Il significato generale di queste scoperte è quello di mostrare, come si è detto, il carattere unitario dell'universo e l'impossibilità di contrapporre la fisica terrestre all'astronomia celeste. Ma la negazione di una diversità della Terra rispetto al resto dell'universo indebolisce notevolmente – pur senza esserne una prova contraria – l'assunto aristotelico di una posizione particolare della Terra rispetto a tutti i corpi celesti con il geocentrismo che ne consegue. Le scoperte astronomiche compiute da Galileo favoriscono dunque l'accettazione della concezione copernicana. A questa teoria, tuttavia, Galilei si avvicina molto prima di fare quelle scoperte, come è dimostrato da una lettera a Keplero del 1597. Occorre inoltre precisare che egli considera il copernicanesimo non già alla stregua di una semplice ipotesi matematica, ma come una descrizione reale della costituzione dell'universo, che attende soltanto di essere dimostrata scientificamente.

Questo ultimo passo Galilei crede, erroneamente, di poterlo compiere per mezzo di una teoria delle maree, esposta nel *Discorso sul flusso e sul riflusso del mare*. Le maree sarebbero prodotte dall'effetto congiunto dei due movimenti della Terra, quello di rotazione attorno a se stessa e quello di rivoluzione attorno al Sole: la realtà delle maree dimostrerebbe quindi la verità dell'ipotesi copernicana. Naturalmente Galilei non si limita a esporre questa teoria, ma ne tenta una dimostrazione sperimentale, costruendo una macchina in cui a un vaso contenente una certa quantità d'acqua si imprimono insieme i due movimenti di rotazione su se stesso e di rivoluzione attorno a un centro. L'impossibilità di compiere misurazioni precise sugli spostamenti dell'acqua, nonché l'imperfetta analogia tra il vaso e il globo terrestre, impedivano di verificare la falsità

dell'ipotesi. Galilei rimane pertanto convinto della validità della dimostrazione addotta, che riproduce in termini analoghi nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. In realtà, la corretta spiegazione delle maree, come effetto dell'attrazione della Luna, era già stata data dall'altro grande scienziato del tempo, Keplero.

4.11. *Bacone: vita e opere*

Nel quadro della «rivoluzione scientifica» che si attua tra Cinquecento e Seicento può essere inserita anche la figura di Francis Bacon. Occorre tuttavia subito precisare che questa riconduzione non è giustificata dalla scoperta di un metodo nel quale – come nel caso di Galilei – si ritrovino i princìpi delle moderne procedure scientifiche. Il metodo baconiano, infatti, se condivide con quello galileiano l'esigenza di una sapiente combinazione di esperienza e ragionamento, è assolutamente privo di quel riferimento alla matematica e all'analisi quantitativa dei fenomeni che costituisce una delle condizioni imprescindibili della scienza moderna. Sotto questo aspetto, anzi, Bacone – così la tradizione ha italianizzato il suo nome – è ancora ampiamente legato all'analisi formale e qualitativa dei fenomeni, cioè a una procedura d'indagine che rappresenta uno dei maggiori portati di quella tradizione aristotelico-scolastica che egli peraltro combatte con tutte le sue forze. La contiguità di Bacone con la nuova temperie culturale e scientifica determinatasi a cavallo tra Cinquecento e Seicento è piuttosto rappresentata dalla sua consapevolezza, tutta moderna, del valore e delle possibilità della scienza. Di una scienza, inoltre, che non è più intesa in chiave meramente teoretico-conoscitiva, ma è proiettata sull'attività pratica e trova nella tecnica il suo naturale complemento. Non a caso Bacone è stato a volte messo in relazione, anziché con la «rivoluzione scientifica», con la «rivoluzione industriale» di cui viene considerato il precursore teorico.

Francis Bacon nasce a Londra nel 1561 dal lord guardasigilli della regina Elisabetta. Studia a Cambridge, per poi trascorrere alcuni anni a Parigi al seguito dell'ambasciatore di Francia. Tornato in patria riesce a intraprendere la carriera politica, conseguendo incarichi e onori sempre più elevati, grazie anche alla sua totale spregiudicatezza (che gli consentì, ad esempio, di diventare accusatore pubblico del suo protettore,

incriminato e mandato a morte per tradimento). Divenne avvocato generale (1607), procuratore generale (1613), lord guardasigilli (1617) e, infine, lord cancelliere (1618), funzione che gli consentiva di presiedere le principali corti di giustizia. Ma nel 1621 la sua fortuna cambiò: accusato di aver ricevuto denaro da una delle parti che doveva giudicare, dovette riconoscersi colpevole di corruzione, fu sospeso dalle funzioni e condannato, a discrezione del re, a un'ammenda e al carcere. Grazie al favore che ancora godeva presso la corona, riuscì ad aver condonate entrambe le pene, ma dovette ritirarsi a vita privata, finché lo sorprese la morte, nel 1626.

Tra le prime opere importanti di Bacone si devono ricordare i *Saggi* (1597) e il *Temporis partus masculus* (1602), nel quale rivelò un atteggiamento culturale che lo avrebbe accompagnato per tutta la vita: la critica alla tradizione filosofica antica (con l'esclusione di Democrito) e medievale, e l'appello alla costruzione di un nuovo sapere scientifico. Altre sue opere importanti sono: *Sull'utilità e il progresso del sapere umano e divino* (in inglese, 1605), i *Cogitata et visa* (1607), la *Redargutio philosophiarum* (1608), il *De sapientia veterum* (1609).

Nel 1620 egli pubblica la sua opera più famosa, il *Novum Organum*, che già nel titolo rivela l'intenzione di essere una «nuova logica» che si oppone al vecchio *Organon* aristotelico. L'opera è redatta in forma di aforismi, che dovevano preludere forse a un ampliamento successivo. Infatti, il *Novum Organum* si presenta come la seconda parte di una vasta opera, intitolata significativamente *Instauratio magna scientiarum*, che si sarebbe dovuta comporre di sei parti. Di essa Bacone pubblica tuttavia soltanto, oltre al *Novum Organum*, la parte preliminare – la prefazione e il piano dell'opera – e, nel 1623, la prima parte, costituita dalla traduzione latina ampliata dello scritto sull'utilità e il progresso del sapere del 1605: *De dignitate et augmentis scientiarum*. Agli ultimi anni della sua vita appartiene anche *La nuova Atlantide*, che si inserisce nel filone utopico già rappresentato in Moro e Campanella.

4.12. *Bacone: la critica della tradizione e la nuova concezione della scienza*

Come già si è accennato, Bacone assume un atteggiamento severamente critico nei confronti della tradizione filosofica precedente. Egli nutre una concezione evolutiva del sapere, secondo la quale la verità è *filia temporis*. Nello sviluppo delle conoscenze dell'umanità, l'antichità rappresenta l'infanzia, mentre la maturità viene conseguita con l'età moderna. Anche per questa sua prospettiva progressiva del sapere – oltreché per il suo metodo empirico-sperimentale – Bacone sarà, accanto a Locke e Newton, uno degli autori a cui gli illuministi guarderanno con maggiore simpatia.

Le accuse che Bacone muove alla cultura tradizionale sono di astrattezza e di inconcludenza. La filosofia aristotelico-scolastica, con la quale egli identifica la tradizione filosofica precedente, appare un sistema intellettualistico e parolaio, in cui non si riesce a trovare alcuna saldatura tra pensiero e realtà: essa non ha pertanto finalità che vadano al di là dell'esercizio verbale e non conclude a nessun intervento sulla natura. L'aspirazione di Bacone è invece l'*instauratio magna imperii humani in universum* (come recitava il sottotitolo dello scritto *Temporis partus masculus*), un grande rinnovamento della scienza che non si esaurisca nella dimensione teoretica, ma consenta di realizzare il dominio dell'uomo sulla natura. Ma ciò è possibile soltanto conoscendo la natura e le sue leggi: infatti, «la scienza e il potere umano coincidono, perché l'ignoranza della causa preclude l'effetto e alla natura si comanda solo ubbidendole: quello che nella teoria funge da causa nell'operare pratico diventa regola». Concezione che è stata poi spesso riassunta nella formula: «sapere è potere».

È ovvio che una simile concezione della scienza comportava un'immediata rivalutazione della tecnica, intesa non più come semplice forma di imitazione della natura (come nella tradizione classica), bensì come strumento di azione sulla natura. La tecnica che Bacone intende riscattare non è tuttavia soltanto quella che nasce da un sapere pratico-artigianale, nel quale le conoscenze sono date in parte dal caso, in parte dall'abitudine e dalla tradizione. Egli aspira a una tecnica che abbia consapevolezza teorica delle connessioni oggettive delle cause e degli effetti, cioè che costituisca il naturale complemento di un'indagine scientifica della natura. Lo sfondo storico-sociale di questo apprezzamento della tecnica è probabilmente costituito dai fermenti che

provenivano da una borghesia operosa e insofferente di una cultura oziosa e aristocratica, così come non privo di influenze fu il modello del calvinismo olandese con la sua educazione indirizzata al lavoro e al successo. Ma occorre non dimenticare che all'interno dello stesso ambiente inglese si era fatta strada, soprattutto negli ultimi decenni del Cinquecento, una nuova figura di intellettuale: il *practicioner*, l'esperto di tecnologia (l'ingegnere civile o militare, il costruttore navale, l'ideatore di strumenti) che pur operando al di fuori della cultura ufficiale – quella appunto che Bacone respingeva – acquistava sempre più peso nella società civile.

4.13. *Bacone: il metodo*

Ai fini della realizzazione di tale programma scientifico e tecnico, il metodo deduttivo della tradizione aristotelica appare a Bacone del tutto inadeguato. Infatti, la deduzione aristotelica, essendo fondata sul sillogismo, non soltanto costituisce un procedimento di tipo astratto e intellettualistico, ma è strutturalmente sterile, perché le conclusioni a cui perviene si limitano a esplicitare ciò che è già contenuto nelle premesse. Questo procedimento può servire al massimo nell'ambito della morale e della politica, dove si tratta appunto di ricondurre casi particolari a regole generali; ma non serve per l'indagine della realtà naturale, in cui occorre partire sempre dal caso concreto. È vero che, per ancorare il sapere alla realtà sensibile, Aristotele aveva affiancato al sillogismo il procedimento induttivo. Ma l'induzione aristotelica si limita a passare immediatamente dai casi particolari dati alla loro generalizzazione in princìpi generali, saltando gli assiomi medi che vengon poi dedotti astrattamente dai princìpi generali stessi. All'induzione aristotelica occorre dunque contrapporre un nuovo metodo induttivo che «dal senso e dai particolari trae gli assiomi risalendo per gradi e ininterrottamente la scala delle generalizzazioni, fino a pervenire agli assiomi generalissimi» (*La grande Instaurazione*, Distribuzione dell'opera, III). Gli assiomi medi sono quelle generalizzazioni relative che riconducono a unità una pluralità di casi particolari, senza tuttavia risalire a princìpi generalissimi, i quali, anche se ricavati induttivamente, sono sempre distanti dalla realtà sensibile. Un ottimo esempio di assiomi medi sono le leggi della natura: da un lato esse

rappresentano già un buon livello di generalizzazione, poiché riconducono i singoli fenomeni a poche costanti universali, dall'altro esse mantengono la loro aderenza alla realtà concreta, poiché permettono all'uomo di operare sulla natura.

Il metodo induttivo di Bacone si compone di due parti: la *pars destruens* e la *pars construens*. La *pars destruens*, la «parte distruttiva», critica, ha la funzione negativa di sgombrare il campo dai pregiudizi che ostacolano la corretta conduzione della ricerca. Questi pregiudizi sono detti da Bacone *idola*, cioè «fantasmi», conoscenze soltanto apparenti che impediscono l'accesso a quelle vere:

> Gli idoli e le nozioni false che hanno invaso l'intelletto umano gettandovi radici profonde, non solo assediano la mente umana sì da rendervi difficile l'accesso alla verità, ma (anche dato e concesso tale accesso) essi continuerebbero a nuocerci anche durante il processo di instaurazione delle scienze, se gli uomini, di ciò avvisati, non si mettessero in condizione di combatterli, per quanto è possibile (*Novum Organum*, I, aforisma 38).

Gli «idoli» sono di quattro tipi. Gli *idola tribus* appartengono a tutto il genere umano o, come Bacone dice, alla «tribù» umana (ad esempio, la fallibilità dei sensi o la tendenza a vedere un principio d'ordine dove non c'è). Gli *idola specus*, i pregiudizi della «spelonca» – è ovvia l'allusione alla «caverna» platonica – hanno carattere individuale e dipendono da una serie di fattori (l'educazione, l'ambiente, il carattere personale) che viziano la nostra capacità di giudizio. Gli *idola fori* sono prodotti dal linguaggio, ossia dal mezzo che gli uomini usano per comunicare tra loro (di qui il riferimento al «foro», al mercato): nel linguaggio, esiste sempre una discrepanza tra le parole e i significati a esse attribuiti. Infine, gli *idola theatri* sono i pregiudizi indotti dalle diverse scuole filosofiche, che Bacone, per sottolineare la loro lontananza dalla realtà, assimila a favole idealmente rappresentate sulla scena teatrale.

La *pars construens*, la «parte costruttiva» del metodo baconiano è intesa a determinare le cause dei fenomeni. Ma – e qui Bacone si distanzia nettamente da Galilei – lo strumento per individuare tali cause non consiste nella misurazione matematica, bensì nella definizione della «forma» delle cose, intesa come «natura naturante», come principio interno di costituzione e di sviluppo del fenomeno. Bacone rimane pertanto legato a uno dei caratteri essenziali della tradizione classica, l'analisi qualitativa della realtà. Infatti egli ritiene che la matematica sia

altrettanto perniciosa per la ricerca scientifica quanto la logica aristotelica, a cui è accomunata dall'astrattezza e dall'artificiosità. In realtà Bacone ha ancora in mente il modello pitagorico-platonico, nel quale la costruzione matematica è un presupposto metafisico che precede l'esperienza e ne fornisce il criterio di interpretazione. Anche Galilei e Keplero erano ancora partecipi di questa concezione metafisica della matematica: ma nello stesso tempo essi seppero servirsene come di un mezzo autonomo di misurazione e di ricerca, secondo l'uso che caratterizza le procedure scientifiche dell'età moderna.

La ricerca della forma dei fenomeni avviene per mezzo della compilazione delle «tavole». In una *tabula presentiae* si registreranno tutti i casi nei quali il fenomeno di cui si ricerca la causa (ad esempio, il calore) è presente (raggi del sole, fuoco, fulmini ecc.). Nella *tabula absentiae in proximitate* si indicheranno invece i casi che, pur essendo per certi aspetti simili ai primi, non rivelano la presenza del fenomeno (raggi della luna, fuochi fatui ecc.). Nella *tabula graduum*, infine, si registreranno i casi in cui il fenomeno aumenta o diminuisce per gradi.

Attraverso la compilazione esauriente delle tavole – Bacone parte dal presupposto che le forme classificabili siano numericamente finite – si può procedere a una prima ipotesi, detta *vindimiatio prima* («prima vendemmia»). Si giunge per esempio all'ipotesi, che ha però soltanto carattere provvisorio, che il calore sia «un moto espansivo, costretto, svolgentesi secondo le parti minori». Quest'ipotesi deve quindi essere verificata empiricamente mediante quello che Bacone chiama *experimentum crucis*, «esperimento del crocicchio», alludendo al fatto che deve porre il ricercatore nella condizione di dover escludere una delle due possibilità lasciate aperte, così come il viaggiatore giunto al bivio deve scegliere tra la strada giusta e quella sbagliata.

4.14. *Bacone: il programma enciclopedico e l'utopia scientifica*

Gli anni del ritiro di Bacone dalla vita politica vedono la pubblicazione o la stesura di due opere importanti. Nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), Bacone riprendeva il progetto – già delineato in *Sul progresso del sapere umano e divino* del 1605 – di un'enciclopedia del sapere, che sarà sviluppato e attuato nel Settecento dall'*Enciclopedia* di Diderot e Alembert.

Quest'ultima riprodurrà, infatti, sebbene con qualche variante, anche il criterio organizzativo indicato da Bacone, secondo il quale il sapere umano è articolato in base alle tre facoltà fondamentali dell'uomo: la memoria, alla quale corrisponde la storia; l'immaginazione, che sta a fondamento della poesia; e la ragione, da cui dipende la filosofia, distinta a sua volta in teologia, scienza della natura e scienza dell'uomo.

L'importanza della ricerca scientifica per Bacone è anche al centro dell'altra opera dell'ultimo periodo, la *Nuova Atlantide*, pubblicata postuma un anno dopo la morte del suo autore: qui egli delinea una società utopica, nella quale gli scienziati da un lato detengono il potere politico, dall'altro promuovono il bene dei cittadini e il miglioramento dell'esistenza umana in generale. Bensalem, la città ideale in cui ha sede l'utopia, è sottoposta all'autorità scientifico-politica della Casa di Salomone, un istituto di ricerca nel quale scienziati di diversa formazione e animati da differenti interessi lavorano in piena collaborazione, guidati dal comune intento di fare scoperte utili all'umanità. È stato da più parti osservato come la Casa di Salomone baconiana rispecchi l'istituzione dell'Accademia delle scienze, che si avviava a diventare, in tutti i paesi europei, il centro della vita culturale e scientifica. L'opera di Bacone costituirà infatti un prezioso modello per i promotori della fondazione, a Londra nel 1662, della Royal Society.

5. Cartesio

5.1. *Vita e opere*

Le vicende biografiche di René Descartes (latinizzato in Cartesio) ebbero grande incidenza sulla sua opera filosofica. Nato nel 1596 a La Haye nella Turenna, egli frequentò dapprima il collegio dei gesuiti di La Flèche, dove gli fu impartita un'educazione a carattere prevalentemente umanistico, e in seguito studiò diritto all'università di Poitiers. Il giovane Cartesio non tardò tuttavia a nutrire dubbi sulla validità del sapere così acquisito. In particolare, lo colpiva il carattere soggettivo delle opinioni professate dai filosofi e, di conseguenza, l'impossibilità di trovare un fondamento oggettivamente unitario delle diverse scienze, derivando esse tradizionalmente i loro princìpi dalla filosofia. Messi dunque da parte gli studi libreschi, nel 1618 egli si arruolò nell'esercito di Maurizio di Nassau – la guerra dei Trent'anni era scoppiata appunto in quell'anno – e iniziò a viaggiare per l'Europa. Prima come soldato poi come privato, egli approfittò dei suoi soggiorni in Olanda, Danimarca, Germania, Francia, Italia per ricercare nel «gran libro del mondo» ciò che non aveva trovato negli autori studiati.

Ma neppure la conoscenza di paesi diversi fornì a Cartesio la garanzia di un sapere più sicuro. Al contrario, alla constatazione dell'arbitrarietà delle teorie filosofiche si aggiunse quella della relatività dei costumi esercitati dalle diverse nazioni.

> Dopo aver dedicato alcuni anni a studiare così il libro del mondo e a sforzarmi di acquistare una certa esperienza, un giorno presi la decisione di studiare me stesso e di impiegare tutte le risorse del mio ingegno nella ricerca delle strade da seguire; ci riuscii molto meglio, mi pare, che se non mi fossi mai allontanato dal mio paese e dai miei libri (*Discorso sul metodo*, Parte I).

Il risultato di questo ripiegamento su se stesso è la stesura di un'opera, nella quale Cartesio – ormai stabilitosi in Olanda, paese con una grande

tradizione di libertà e di tolleranza – esponeva le sue teorie sulla natura e sulle leggi della realtà fisica (compresa quella umana): *Il mondo o Trattato della luce*, integrato da una parte su *L'uomo* (1630-33). La condanna di Galileo da parte della Chiesa indusse tuttavia Cartesio alla prudenza: egli pubblicò soltanto alcuni saggi tratti dal *Mondo* (*La diottrica*, *Le meteore* e *La geometria*), facendoli precedere, a mo' di introduzione, da un importante *Discorso sul metodo* (1637).

Il *Discorso*, che contiene l'esposizione del credo filosofico di Cartesio, era già stato in parte anticipato da altri due scritti a carattere metodologico. Nelle *Regulae ad directionem ingenii*, che risalgono probabilmente agli anni 1627-28, Cartesio enumerava ventun regole a cui deve attenersi la ricerca filosofica – ma lo scritto, rimasto incompiuto, ne prevedeva ben sessanta – mentre il più sobrio *Discorso* le ricondurrà alle quattro essenziali. *La ricerca della verità*, anch'essa non terminata, indicava invece nella ragione naturale il solo strumento necessario alla conoscenza umana, che può e deve essere attinta «senza valersi dell'aiuto della religione e della filosofia», intendendo per quest'ultima il pesante apparato concettuale – per lo più di ascendenza aristotelico-scolastica – che si insegnava nelle scuole.

Molti dei temi trattati succintamente nel *Discorso* vengono ripresi in una forma più analitica nelle *Meditazioni metafisiche*, originariamente redatte in latino (1641) e poi tradotte in francese (1647), che Cartesio fece circolare, prima della pubblicazione, tra i dotti del tempo (tra cui Hobbes e Gassendi) tramite la mediazione del padre Marin Mersenne – un gesuita già suo maestro a La Flèche – in modo da poterle dare alle stampe unitamente alle *Obiezioni* da essi formulate e alle relative sue *Risposte*.

Il pensiero di Cartesio trova, infine, una esposizione sistematica nei *Princìpi di filosofia*, scritti anch'essi in latino (1644) e successivamente tradotti in francese (1647). I *Princìpi*, tuttavia, mentre riformulano in brevi paragrafi i presupposti fondamentali della filosofia di Cartesio (già esposti nel *Discorso*) e la sua concezione della realtà fisico-naturale (trattata nel *Mondo*), non toccano la trattazione della realtà umana (analizzata nell'*Uomo*). La lacuna viene colmata dall'ultima importante opera di Cartesio, *Le passioni dell'anima* (1649), un trattato di etica che, partendo dall'analisi della natura del corpo umano e delle sue funzioni, costituisce contemporaneamente un breve compendio di fisiologia umana.

In quello stesso anno, il 1649, Cartesio riceve da parte della regina Cristina di Svezia l'invito a recarsi a Stoccolma per insegnarle personalmente la sua filosofia. Il rigore dell'inverno scandinavo e le originali abitudini della regina – le conversazioni filosofiche si svolgevano alle cinque del mattino – furono causa di un'infiammazione ai polmoni che portò Cartesio alla morte l'11 febbraio 1650.

5.2. *La ragione*

Il razionalismo moderno trova in Cartesio il suo principale termine di riferimento. Egli infatti, se da un lato vede nella ragione il punto di partenza di ogni ricerca filosofica e di ogni sapere scientifico, procede dall'altro a una radicale revisione delle precedenti correnti razionalistiche. Nel *Discorso sul metodo* la ragione è definita come «il potere di giudicare rettamente distinguendo il vero dal falso». Essa è sinonimo di intelletto, di lume naturale o, più semplicemente, di buon senso. La ragione non è dunque una facoltà conoscitiva specifica, distinta da altre fonti di conoscenza (come, ad esempio, l'intuizione interiore), ma in generale rappresenta la capacità, che ogni uomo possiede naturalmente, di attingere conoscenze certe. Il razionalismo cartesiano presuppone, infatti, il carattere intuitivo della conoscenza in polemica con il razionalismo di ascendenza aristotelico-scolastica, che vincolava la validità del sapere a procedure logiche di carattere formale (i sillogismi).

Questa concezione della ragione incide anche sulla forma espositiva delle opere di Cartesio. Non è probabilmente un semplice omaggio a una tradizione letteraria il fatto che la *Ricerca della verità* sia esposta in forma di dialogo tra tre personaggi: sotto la guida di Eudosso, la «retta mente» che esercita la funzione maieutica, Poliandro, versato nella conoscenza diretta del mondo ma sprovvisto di educazione libresca, attinge la verità meglio di quanto non possa fare Epistemone, l'erudito impacciato dai pregiudizi scolastico-aristotelici. Del resto, tanto il *Discorso* quanto le *Meditazioni* sono scritti in forma autobiografica e si traducono di fatto in un resoconto del colloquio dell'autore con la propria ragione; l'integrazione delle *Meditazioni* con le *Obiezioni* e le *Risposte*, inoltre, accentua il carattere quasi dialogico dell'opera. Il fatto poi che Cartesio scriva anche trattati (*Il mondo* e *L'uomo*, ma soprattutto i *Princìpi* e *Le passioni dell'anima*), oltre a

obbedire all'esigenza pratica di inserirsi nel mondo accademico con opere che rispettino le forme espositive proprie della tradizione scolastica, rivela un altro carattere della ragione cartesiana: a differenza dei dialoghi platonici, che tendono a lasciare aperto il problema e talvolta non giungono ad alcuna conclusione, il colloquio che il soggetto conoscente instaura con la propria ragione – infallibile se correttamente usata – conduce sempre a un esito univoco e definitivo, suscettibile quindi di un'esposizione sistematica all'interno di un trattato.

La ragione infatti, essendo unica, è eguale in tutti gli uomini. Questa concezione lascia trasparire l'influenza esercitata su Cartesio dagli stoici antichi, secondo i quali gli uomini partecipano del Logos universale attraverso la ragione individuale. Tuttavia, il Logos stoico esprimeva l'ordine logico-ontologico della realtà intera ed era identificato con Dio; la ragione cartesiana rappresenta invece una facoltà specificamente umana che trova in Dio soltanto il garante della propria validità.

Dall'unità della ragione consegue immediatamente l'unità del sapere. È questa la grande intuizione che Cartesio dice di aver avuto il 10 novembre 1619, allorché ritenne di aver scoperto «i fondamenti di una scienza meravigliosa». Le diverse scienze non sono condizionate dalla specificità dei singoli contenuti, ma traggono i loro princìpi da alcune verità fondamentali che la ragione ritrova intuitivamente in se stessa. La ragione riflette dunque sulle scienze la propria unità, così come – secondo la metafora contenuta nelle *Regulae* – è unica la luce con cui il Sole illumina le cose. La filosofia si configura pertanto come la scienza fondamentale, che coordina tutte le altre discipline: «La filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, i rami che spuntano dal tronco sono tutte le altre scienze, cioè la medicina, la meccanica e la morale» (*Princìpi di filosofia*).

Dall'unità della ragione consegue anche l'unità del metodo cui ci si deve attenere per poter attingere conoscenze certe. Il problema fondamentale di Cartesio diventa quindi quello di individuare un metodo che, essendo valido per tutte le scienze, deve fornire il principio formale di ogni conoscenza possibile.

5.3. *Il metodo*

Il metodo cartesiano è definito sin dalle *Regulae ad directionem ingenii*. «Per metodo intendo delle regole certe e facili, osservando le quali esattamente, nessuno darà mai per vero ciò che sia falso e, senza consumare inutilmente alcuno sforzo della mente, ma gradatamente aumentando sempre il sapere, perverrà alla vera cognizione di tutte quelle cose di cui sarà capace» (Regola IV). Nel *Discorso*, come si è detto, queste regole sono ridotte a quattro.

La prima regola è quella dell'evidenza. Essa prescrive infatti di non accogliere come vero se non ciò che è evidentemente tale, cioè ciò che è «chiaro e distinto». «Io chiamo chiara – precisa Cartesio nei *Princìpi*, § 45 – quella conoscenza che è presente e manifesta a uno spirito attento, come noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti quando, essendo presenti, agiscono abbastanza fortemente e i nostri occhi sono disposti a guardarli. E distinta quella che è talmente precisa e differente da tutte le altre da non comprendere in sé se non ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve».

La seconda regola prescrive il procedimento dell'«analisi» come condizione essenziale per l'acquisizione dell'evidenza. I problemi e le difficoltà che si incontrano nella ricerca sono facilmente risolvibili se vengono divisi nei loro elementi più semplici.

Nella terza regola viene invece descritta la «sintesi» che consente di risalire dagli oggetti più facilmente conoscibili a quelli più complessi, ritrovando in essi o imponendo a essi un ordine generale.

La quarta regola, infine, raccomanda di compiere «enumerazioni» che consentano di verificare di non aver dimenticato nulla e di non aver commesso errori nei passaggi precedenti.

La chiarezza e la distinzione definiscono la conoscenza «certa» ed escludono la validità di ogni sapere soltanto probabile o congetturale. Nelle *Regulae* Cartesio individua due fonti della conoscenza certa: l'intuito e la deduzione. L'intuito ha per oggetto le conoscenze immediatamente evidenti alla ragione. Esso riguarda cioè le «cose semplici», che possono essere comprese di per se stesse, senza essere ricondotte ad altre evidenze più immediate: l'estensione, la figura, il movimento, l'esistenza, il dubbio. La natura di queste cose è immediatamente chiara e distinta a chiunque, senza bisogno di ricorrere

ad artificiose definizioni sostanziali, come pretendeva la tradizione aristotelico-scolastica.

La deduzione concerne invece la congiunzione necessaria delle «cose semplici» in modo da formare «cose composte», cioè consente di passare dall'intuizione di verità immediatamente evidenti a verità costruite razionalmente che presentano un livello di complessità sempre maggiore, fino a comprendere l'intera scienza umana. La deduzione differisce quindi dall'intuito in quanto procede discorsivamente, attraverso un ragionamento scandito da passaggi intermedi, anziché cogliere immediatamente la verità. In questo modo, da cose immediatamente evidenti si possono dedurne altre la cui evidenza è soltanto mediata, cioè garantita dalla correttezza delle «congiunzioni» intermedie. A ben vedere tuttavia – come Cartesio stesso fa notare – ciascun passaggio intermedio è fondato su una certezza immediata, per cui, quando si ripercorra più volte velocemente l'intera serie dei passaggi, come avviene quando si compiono le enumerazioni previste dalla quarta regola, ci si abitua a vedere con immediatezza la connessione tra il primo e l'ultimo anello della catena. Anche nella fase della deduzione il metodo cartesiano della ricerca conserva quindi il suo carattere intuitivo.

La combinazione di intuito e deduzione – e, di conseguenza, quella dell'analisi, che consente di cogliere le evidenze più semplici, e della sintesi, che insegna a ricomporle entro nessi necessari – permette di organizzare le conoscenze secondo un ordine tanto esteso quanto si estende il sapere stesso dell'uomo. Questo è il senso più proprio in cui il metodo di Cartesio obbedisce a un modello matematico. La concezione cartesiana della matematica, infatti, a differenza della tradizione scolastica, non comprende soltanto la matematica pura (aritmetica e geometria) e la matematica applicata (astronomia, ottica, musica). Essa si configura in senso più ampio come matematica universale (*mathesis universalis*), cioè come «scienza dell'ordine e della misura» in generale. L'edificio della scienza appare un tutto ordinato, in cui ciascun singolo elemento è connesso a tutti gli altri da rapporti precisi: la corretta comprensione di queste relazioni è condizione essenziale per averne un'idea chiara e distinta.

5.4. *Dal dubbio al «Cogito ergo sum»*

La prima regola del metodo prescrive di accettare come vero soltanto ciò che è evidente. Questo significa sospendere l'assenso su ogni cosa che non offra tale garanzia, cioè dubitare di essa. Ma come si potrà giungere alla certezza dell'evidenza? Per risolvere il problema non c'è altra via che trasformare il dubbio stesso in uno strumento metodologico, cioè in un 'dubbio metodico' – espressione che non è tuttavia mai utilizzata da Cartesio. Lo scopo dell'operazione è verificare se, malgrado il dubbio venga metodicamente applicato a tutto ciò che è suscettibile di esso, sussista qualcosa che inevitabilmente vi si sottrae: soltanto ciò potrà essere considerato evidente.

La prima cosa di cui si deve dubitare è la testimonianza dei sensi. È infatti comune l'esperienza che talvolta i sensi ci ingannano. Ma se essi ci ingannano anche una volta soltanto, perché non potrebbero ingannarci sempre? Analogamente dobbiamo dubitare della nostra esistenza corporea e di tutta la realtà esterna, poiché potrebbero essere il risultato di un'illusione analoga a quelle che subiamo nei sogni. Chi infatti ci assicura che la nostra vita non è un sogno continuo? Infine, si dovrà dubitare delle stesse certezze matematiche, poiché non si può escludere che Dio mi voglia ingannare o almeno permetta che io stesso mi inganni, oppure, se ciò ripugna alla bontà che inerisce necessariamente alla sua essenza, è possibile supporre che in luogo di Dio esista un genio maligno che impieghi tutta la sua onnipotenza per ingannarmi.

Tuttavia, malgrado l'applicazione metodica del dubbio, una cosa si sottrarrà sempre al dubitare: il fatto stesso di dubitare. Ma, se è evidente che io dubito, è altrettanto evidente che penso, e quindi che esisto come sostanza pensante. *Cogito ergo sum*. Ancorché io sogni anziché esser desto o ancorché io sia ingannato da un genio cattivo, nondimeno io certamente penso – seppure fantasticherie ed errori – e ho la certezza di esistere come soggetto del mio pensiero.

> Subito mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io, che lo pensavo, fossi qualcosa. E osservando che questa verità, penso dunque sono, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo (*Discorso sul metodo*, Parte IV).

Facendo leva sull'*ergo* contenuto nella formula del *cogito*, già i contemporanei accusarono Cartesio di essersi servito di un ragionamento di cui si tace, presupponendola, la premessa maggiore: «Tutto ciò che pensa esiste», «Io penso», «Dunque sono». Il *cogito* non sarebbe dunque la conoscenza «prima e certissima» su cui tutto il resto si deve fondare, ma dipenderebbe da una premessa non sottoposta a dubbio e quindi non dimostrata. Inoltre Cartesio avrebbe così surrettiziamente introdotto quella logica sillogistica che tanto aborriva. Ma Cartesio stesso risponde all'obiezione, precisando che il *cogito ergo sum* non è un ragionamento discorsivo, ma un'intuizione immediata, con la quale colui che dubita o che pensa – il che è lo stesso – percepisce la propria esistenza come un'evidenza certissima e irrefutabile. *Cogitare* ed *esse* non sono dunque i due momenti distinti di una successione logica – malgrado l'*ergo* che li connette – ma i due aspetti di un'unica evidenza.

5.5. *Dall'esistenza del soggetto all'esistenza di Dio*

Il soggetto – l'«io» – è dunque certo di esistere come essere pensante. Al pensiero Cartesio riconosce infatti una dimensione ontologica: esso non è soltanto una facoltà, ma una sostanza. Ma che cos'è il pensiero? «Con la parola pensiero – chiarisce Cartesio nei *Princìpi*, § 9 – io intendo tutto quel che accade in noi in tal modo che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi; ecco perché non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare». La sostanza pensante ha quindi una valenza insieme teoretica e pratica: essa esprime da un lato i modi in cui si formano le rappresentazioni attraverso l'intelletto (concepire, immaginare, ma anche sentire sensorialmente), dall'altro i modi in cui il soggetto opera per mezzo della volontà (desiderare, provare avversione, affermare, negare, dubitare).

Oltreché della propria esistenza il soggetto è certo anche delle proprie idee, che sono per Cartesio l'oggetto immediato del pensiero stesso, cioè le rappresentazioni che il soggetto necessariamente ha nell'atto stesso del pensare. «Prendo il nome di idea per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito» (*Meditazioni filosofiche*, *Risposte* alle *Terze obiezioni*). È quindi esclusa ogni forma di platonismo che riconosca alle idee una realtà autonoma e indipendente dal soggetto che le pensa.

Rimane invece dubbia sia l'esistenza corporea del soggetto, poiché il corpo è qualcosa di diverso dalla sostanza pensante, sia quella della realtà esterna in generale, poiché le idee potrebbero non avere alcuna corrispondenza reale. È quindi parimenti esclusa ogni forma di aristotelismo, che consideri l'elemento materiale come componente essenziale della sostanza.

L'unico modo per garantire l'esistenza di qualcosa al di fuori del soggetto – cioè l'unico modo per uscire dal rischio di una concezione solipsistica, che affermi la sola esistenza del soggetto pensante – è individuare un'idea tale da rimandare immediatamente a una realtà esterna. Ora, Cartesio distingue tre tipi di idee. Le idee «innate» corrispondono a verità conseguibili per il solo esercizio del pensiero (ad esempio, le verità matematiche). Le idee «avventizie» sono quelle che sembrano provenirci (*ad-venire*) dall'esterno, come le immagini degli oggetti d'esperienza. Le idee «fattizie», infine, sono quelle costruite o inventate dal soggetto stesso (ad esempio, le sirene e gli ippogrifi). Ma le idee fattizie per definizione non possono rinviare ad alcuna realtà esterna; e, analogamente, delle idee avventizie si può dubitare che provengano veramente dall'esterno e che non siano invece prodotte da una mia inconsapevole facoltà rappresentativa. Rimane quindi soltanto la possibilità che il necessario rimando a un'esistenza esterna sia implicito in un'idea innata.

Tale è per Cartesio l'idea di Dio. Infatti, in base al principio che la causa dev'essere uguale o maggiore all'effetto prodotto, l'idea di Dio, che equivale all'idea della perfezione, non può essere prodotta né dall'uomo (la cui imperfezione emerge chiaramente dal fatto stesso di dubitare) né dalle cose esterne (la cui imperfezione risulta in maniera evidente dal fatto che posso dubitare della loro esistenza). L'idea della perfezione divina deve quindi provenire necessariamente da un Essere perfetto che esiste realmente al di fuori dell'idea che ho di lui. In ciò consiste la prima delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio addotte da Cartesio. La seconda – strettamente connessa alla prima – muove dalla mia consapevolezza di essere imperfetto. Ciò significa che io non sono causa della mia esistenza, poiché, se fossi stato in grado di dare a me stesso l'essere, mi sarei dato anche quelle perfezioni – infinità, onnipotenza, onniscienza – di cui ho l'idea. Di conseguenza deve esistere un Dio che mi ha portato

all'esistenza, oltre a possedere realmente tutte le perfezioni che io posso soltanto pensare. Alla prima e alla seconda dimostrazione – entrambe fondate sul rapporto tra perfezione divina e imperfezione umana – si potrebbe tuttavia obiettare che il soggetto, pur non essendo perfetto, è in grado di pensare l'idea della perfezione come idea di ciò che gli manca, senza comportare con ciò l'esistenza reale di un essere perfetto che lo abbia prodotto. Ma questo per Cartesio è impossibile perché in tal caso si presupporrebbe una perfezione priva dell'attributo dell'esistenza, cioè una perfezione non perfetta. Con questa terza dimostrazione dell'esistenza di Dio Cartesio riprende la prova elaborata da sant'Anselmo (e che Kant chiamerà «ontologica»), in base alla quale l'esistenza è già implicita nel concetto stesso di perfezione. A quella prova Cartesio aggiunge soltanto la certezza delle proposizioni matematiche: «l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quel che dall'essenza di un triangolo rettilineo possa essere separata l'equivalenza dei suoi tre angoli a due retti» (*Meditazioni metafisiche*, Quinta meditazione).

Dalla perfezione di Dio è possibile dedurre anche i suoi attributi: egli è spirito (il corpo esteso, potendo essere diviso in parti, è imperfetto), pura intelligenza (la dipendenza dai sensi è un limite), volontà esclusivamente buona (il male è assenza di perfezione). In quanto buono, Dio non può dunque essere ingannatore. L'ipotesi del genio maligno che impiega il suo potere per ingannarci cade definitivamente. Oltre alla dimensione metafisica, il Dio cartesiano viene ad avere una specifica valenza gnoseologica: egli è garante della verità conosciuta dal soggetto. «E così riconosco chiarissimamente che la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio: in modo che, prima che la conoscessi, non potevo sapere perfettamente nessun'altra cosa» (*Meditazioni metafisiche*, Quinta meditazione).

In primo luogo Dio garantisce l'infallibilità del lume naturale, quando esso venga correttamente usato. Il principio dell'evidenza, per cui si può accogliere come vero ciò che è conosciuto con chiarezza e distinzione, trova dunque in Dio il suo fondamento ultimo. L'intelletto umano è di per sé infallibile. L'errore non è mai imputabile a esso, bensì alla volontà, dalla quale dipende l'assenso che il soggetto può dare a una conoscenza prima che essa risulti chiara e distinta. Il fatto di prendere per vero il falso

presuppone dunque sempre un atto di precipitazione, con cui la volontà prevarica l'intelletto impedendogli una corretta applicazione del metodo.

Di conseguenza, Dio garantisce anche la realtà di quel mondo esterno di cui abbiamo idee chiare e distinte. La sospensione del giudizio sulla realtà diversa dalla sostanza pensante non ha più ragione di essere. Esiste dunque con certezza una sostanza con attributi opposti al pensiero, cioè una sostanza estesa e divisibile in parti, della quale sono composti tanto il nostro corpo quanto gli oggetti del mondo naturale.

5.6. *La sostanza*

Si è parlato di sostanza pensante e di sostanza estesa. Ma che cos'è la sostanza? Nei *Princìpi* la sostanza è definita come «una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere» (§ 51). In senso proprio, dunque, il termine sostanza compete soltanto a Dio. In senso più lato si può tuttavia intendere per sostanza ciò che per esistere non ha bisogno di nient'altro che di Dio. In quest'accezione si distinguono due tipi di sostanza: la «sostanza pensante», priva di estensione e indivisibile, e, viceversa, la «sostanza estesa» e divisibile.

Queste due sostanze sono reciprocamente distinte, essendo distintamente conosciuti dall'intelletto i loro rispettivi attributi fondamentali – appunto il pensiero e l'estensione. In ciò consiste il dualismo metafisico che caratterizza il pensiero di Cartesio. Da esso scaturiscono non poche difficoltà concettuali – come il problema del rapporto tra anima e corpo – le quali già non sfuggirono all'attenzione dei contemporanei. Tuttavia il dualismo cartesiano ha anche un effetto positivo, in quanto comporta il riconoscimento dell'autonomia della materia corporea dalla sostanza spirituale, opponendosi alla tradizione aristotelica che vedeva nel corpo esclusivamente un organo dell'anima. Questo fatto ha storicamente molto contribuito alla nascita di una scienza del corpo umano e della natura fisica che obbedisce a metodi indipendenti dalla metafisica tradizionale. In particolare il cartesianesimo ha promosso la diffusione di una considerazione meccanico-causale della natura, escludendo da essa le spiegazioni finalistiche di ascendenza aristotelico-scolastica. Peraltro la fisica e la biologia cartesiane si discostano ancora dai modelli della scienza moderna – risultato della

cosiddetta «rivoluzione scientifica» – poiché in esse l'esperienza ha pur sempre una funzione subordinata rispetto al presupposto razionalistico della validità incondizionata del metodo intuitivo-deduttivo.

5.7. *Il mondo fisico*

Alla materia corporea Cartesio riconosce due tipi di qualità. Alcune sono a essa oggettivamente inerenti, quali la grandezza, la figura, il movimento, la quiete, la durata; altre sono percepite soltanto soggettivamente dai sensi umani, quali il colore, l'odore, il sapore, il suono. Le qualità materiali sono tuttavia riconducibili al solo attributo fondamentale dell'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, garantendo in questo modo l'unità della materia, cioè l'unità tra il corpo umano e il mondo naturale da un lato e tra la materia sublunare e la sostanza celeste dall'altro (sempre in opposizione con la fisica aristotelica). La molteplicità di aspetti sotto cui si presenta la sostanza estesa dipende esclusivamente dalla sua divisione in parti e dal movimento che interviene tra di esse. Non esistono spazi vuoti all'interno della materia, cosicché tutte le parti della sostanza estesa sono a contatto reciproco e interagiscono le une con le altre: ciò che sembra vuoto è in realtà riempito da materia fluida, ad esempio l'aria. Ogni fenomeno naturale è quindi spiegato facendo ricorso a un rigido meccanicismo. Cartesio stesso sottolinea l'affinità della sua fisica con il pensiero di Democrito, anche se non mancano le differenze: secondo il filosofo greco le particelle sono atomi indivisibili (mentre per Cartesio l'estensione comporta sempre la divisibilità) e si muovono nel vuoto.

In questo quadro meccanicistico l'azione di Dio è limitata a due generi di interventi. Il primo di essi è la iniziale creazione della sostanza estesa, cioè della materia, e la comunicazione a essa del movimento. Il secondo è la «provvidenza ordinaria» con cui egli conserva la materia e mantiene costante la quantità di moto in essa impresso. Ogni intervento straordinario di Dio (tra cui il miracolo) è pertanto escluso dall'immutabilità della volontà divina: di conseguenza viene garantita l'invariabilità delle tre leggi che presiedono alla ridistribuzione del movimento all'interno della materia, rimanendo costante la sua quantità complessiva. La prima di esse è la legge dell'inerzia, secondo la quale ogni

parte della materia conserva il proprio stato finché non è urtata dalle altre. La seconda formula appunto il principio della conservazione del movimento, per cui la quantità di moto che un corpo comunica a un altro urtandolo è uguale a quella che perde. La terza prescrive che ogni corpo tende a muoversi in linea retta.

In base a questi princìpi Cartesio delinea, in termini puramente meccanicistico-causali, la formazione dell'universo mediante il passaggio dal caos primigenio all'ordine cosmico. Le particelle in cui si divide la materia primigenia ruotano sia intorno al proprio centro, sia le une attorno alle altre, in modo da formare «vortici» che determinano la progressiva differenziazione della materia attorno a diversi punti centripeti. Si formano così i tre elementi fondamentali (fuoco, aria, terra), dalla ulteriore determinazione dei quali nasce il sistema solare secondo un'organizzazione eliocentrica.

Consapevole del fatto che alcune di queste sue teorie – la formazione progressiva dell'universo attraverso i vortici, la dottrina eliocentrica – divergevano dal dettato delle Scritture, Cartesio non manca di avere le dovute cautele nei confronti della censura. Egli presenta infatti le sue dottrine non già come verità inconcusse – solo la Rivelazione può in proposito avere l'ultima parola – ma come ipotesi euristiche che servono a meglio capire la natura di molti fenomeni fisici, ancorché esse siano o possano essere in sé del tutto false.

5.8. *Il corpo umano*

Essendo unitaria la materia che compone sia il mondo naturale sia il corpo umano, lo stesso meccanicismo che vige nel primo caratterizzerà anche il secondo. Il corpo umano è infatti paragonabile a un automa che esce dalle mani di Dio così come un orologio viene prodotto dall'artificio dell'uomo. Il centro di propulsione della macchina umana è il cuore, a cui si deve la circolazione del sangue. Quest'ultima era già stata scoperta e descritta nella sua vera natura (come conseguenza del movimento muscolare cardiaco) da William Harvey (1578-1657) nel 1628. Ma Cartesio crede, erroneamente, di dover introdurre una correzione, spiegando la circolazione come effetto del calore del cuore, che scalda il sangue, rarefacendolo e sospingendolo in tutte le parti del corpo.

Soltanto le parti più vive e sottili del sangue così rarefatto riescono a penetrare nei minuscoli fori di accesso al cervello. Esse costituiscono gli «spiriti animali», che hanno natura corporea, per quanto sottili e mobili come la fiamma di una fiaccola: ad essi sono dovute le affezioni passive dell'anima, cioè della sostanza pensante. Nelle *Passioni dell'anima* Cartesio distingue, infatti, tra le funzioni della sostanza pensante, le «azioni», che consistono negli atti della volontà e dipendono esclusivamente dall'anima stessa, e le «passioni», intese sia in senso lato, come percezioni che l'anima riceve dai sensi (ad es. le immagini delle cose esterne) o dall'interno del corpo (la fame, il dolore fisico), sia in senso stretto, come vere e proprie emozioni (la gioia, la collera).

Ma come avviene il commercio tra l'anima e il corpo? È questo uno dei punti più problematici del pensiero di Cartesio, poiché, essendo la *res cogitans* e la *res extensa* due sostanze indipendenti ed eterogenee, non si vede come l'una possa influire sull'altra. La soluzione di Cartesio è la seguente. Al centro del cervello esiste un organo particolare – la ghiandola pineale – caratterizzata dall'essere la sola componente cerebrale non divisa in due parti specularmente simmetriche: in essa trova la sua sede specifica l'anima. Gli spiriti che provengono dagli organi sensoriali o dalle altre parti del corpo giungono attraverso i nervi (da intendersi come veri e propri conduttori idraulici) alla ghiandola pineale. Il movimento che essi vi producono provoca la fuoriuscita di altri spiriti che, attraverso nuovi nervi, mettono in moto determinate parti del corpo senza l'intervento della volontà. Ma la ghiandola pineale può anche essere mossa direttamente dalla volontà (espressione della *res cogitans*), la quale determina essa stessa, come causa prima e non causata – e quindi libera – l'irradiazione degli spiriti nei nervi e i conseguenti movimenti del corpo. In questi termini, tuttavia, il problema del rapporto tra anima e corpo viene da Cartesio rinviato, ma non risolto. La ghiandola pineale indica infatti soltanto il punto d'incontro tra la sostanza estesa e quella pensante, essendo concepita come il luogo in cui possono agire sia corpi materiali quali gli spiriti animali, sia una sostanza spirituale quale la volontà. Rimane però inspiegato come la volontà, o l'anima, possa produrre il movimento fisico della ghiandola, ovvero come la sostanza pensante possa influenzare la sostanza estesa, non disponendo per sua natura (in quanto inestesa) di alcuna capacità di propulsione meccanica; così come rimane

oscuro in che modo la sostanza inestesa possa a sua volta essere influenzata causalmente da una pressione materiale.

5.9. *La morale*

Nel *Discorso sul metodo* Cartesio aveva avvertito che, sul piano pratico, non è possibile sospendere il giudizio finché non si consegua l'evidenza, come deve invece avvenire nell'ambito delle conoscenze teoriche. Per questo egli aveva formulato una morale provvisoria, articolata in alcune regole. La prima era di obbedire alle leggi e ai costumi del proprio paese e di conservare la religione nella quale si è stati educati. La seconda prescriveva di perseverare con risolutezza nella decisione presa, sebbene essa possa apparire dubitabile nel corso dell'esecuzione. La terza era di cercare di dominare se stessi piuttosto che la fortuna e di cambiare i propri desideri piuttosto che l'ordine esterno delle cose. La quarta infine – che esprimeva la vocazione personale di Cartesio piuttosto che una massima generalizzabile – era di dedicare tutta la vita allo sviluppo della ragione e alla ricerca della verità.

Cartesio non giunse però mai a costruire una nuova morale, ma piuttosto conferì progressivamente un valore definitivo alle regole dapprima considerate provvisorie. Soprattutto la terza di esse assunse una posizione centrale nel suo pensiero. Nel suo operare l'uomo deve lasciarsi guidare principalmente dalla ragione, con la quale deve imparare a dominare le passioni che agitano l'anima. In altri termini, nel conflitto che il corpo con i suoi spiriti animali e l'anima con la sua volontà determinano in quel punto d'incontro che è la ghiandola pineale, la seconda deve prevalere sul primo. Ma ciò è possibile soltanto in quanto la ragione impara ad avere una conoscenza chiara e distinta delle passioni e dei loro meccanismi, in modo da poterle non già reprimere, ma controllare e dirigere ai fini desiderati. In ciò consiste la saggezza, ma anche la felicità dell'uomo. Nell'appello alla ragione come principio teorico-pratico dell'uomo, nonché nell'assimilazione di virtù e felicità che ne consegue, si rivela ancora una volta l'influenza esercitata su Cartesio dallo stoicismo dell'età imperiale, in particolare da quello di Seneca.

6. Cartesianesimo e giansenismo

6.1. *Esiti della discussione sulla filosofia cartesiana*

L'incidenza di Cartesio sulla filosofia del Seicento è molto profonda. Non c'è autore di questo secolo che abbia potuto sviluppare significativamente il proprio pensiero senza confrontarsi con lui. La sua riformulazione del concetto classico di ragione costituisce la premessa di un atteggiamento razionalistico che va ben al di là dell'orizzonte culturale seicentesco. La rilevanza storica del pensiero cartesiano dev'essere tuttavia ricercata non soltanto nei consensi ricevuti, ma anche e soprattutto nelle reazioni che ha suscitato e nelle correzioni cui è andato soggetto.

La stessa concezione della ragione, che più di ogni altra parte della filosofia cartesiana condizionò la cultura contemporanea, fu oggetto di critiche che contribuirono al rafforzamento di nuovi indirizzi di pensiero. La pretesa di cogliere intuitivamente la verità e la definizione, pressoché tautologica, dell'evidenza in termini di chiarezza e distinzione, a loro volta non ulteriormente fondate su criteri formalizzabili e oggettivamente comunicabili, attirarono su Cartesio l'accusa di dogmatismo. In altri termini, il cartesianesimo apparve spesso incapace di fornire un impianto filosofico-teorico in sintonia con la concezione emergente della scienza moderna e di rappresentare quindi una valida alternativa all'aristotelismo.

In questo modo si accentuò nella cultura europea l'attenzione per la tradizione scettica, sebbene la sospensione del giudizio non venisse più generalizzata a tutto il sapere dell'uomo, ma limitata a quegli ambiti – come la metafisica – in cui il problema della conoscenza si poneva nei termini più ardui. Contemporaneamente, nella ricerca di una fonte conoscitiva che apparisse più solida dell'evidenza cartesiana, crebbe la sensibilità filosofica per il dominio dell'esperienza, che nel pensiero di Cartesio occupava una posizione marginale. A questa cornice scettica o

empiristica sono riconducibili, se pure con notevoli divergenze, le filosofie di Pierre Gassendi e Thomas Hobbes.

Altro punto del pensiero cartesiano gravido di conseguenze fu il dualismo tra materia e spirito. Se è vero che – come si è già notato – l'affermazione dell'autonomia della *res extensa* favorì lo sviluppo delle ricerche naturalistiche, il parallelo riconoscimento dell'autonomia della *res cogitans* fornì, d'altra parte, la base teorica per la ridefinizione dello spiritualismo agostiniano in chiave post-cartesiana. Al fondamento metafisico-teologico, interpretato ora in senso espressamente spiritualistico-religioso, si fece infatti ricorso sia per giustificare il rapporto tra le sostanze rimasto irrisolto in Cartesio (Geulincx, Malebranche), sia per conferire allo spirito, in diretta comunicazione interiore con la divinità, una sorta di primato assiologico rispetto alla materia estesa (Arnauld, Pascal).

6.2. *Gassendi: le «Obiezioni» a Cartesio*

Come si è detto, congiuntamente al testo delle *Meditazioni* (1641) Cartesio pubblicò anche le critiche dei suoi più rilevanti oppositori. Pierre Gassend, detto Gassendi (1592-1655), sacerdote, scienziato e filosofo, è autore delle *Quinte Obiezioni*, nelle quali, pur condividendo alcune conclusioni di Cartesio – come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima – egli critica il «metodo» attraverso cui esse sono conseguite.

Gassendi polemizza innanzitutto con l'adozione del concetto stesso di evidenza. Mancando un criterio oggettivo per stabilire quando un'idea possa dirsi chiara e distinta, anche ciò che ci appare tale potrebbe essere frutto di un'illusione. In particolare, non è evidente l'idea di Dio, la quale non è affatto innata e non ha in sé maggiore realtà oggettiva di quanta ne abbiano le idee della potenza, della scienza, della durata e della bontà, allorché vengano dilatate all'infinito in modo da tramutarsi in quelle dell'onnipotenza, dell'onniscienza, dell'eternità e della bontà perfetta.

Molte pagine sono inoltre dedicate da Gassendi alla critica della separazione tra corpo e anima. L'anima non è per lui che un corpo più sottile, ma ontologicamente non diverso dalla rimanente materia estesa. È dunque errato presupporre due sostanze distinte. Ma lo stesso concetto di sostanza dev'essere evitato. Infatti, anche se esiste una sostanza che

soggiace ai singoli atti di pensiero o ai singoli corpi estesi percepiti con l'esperienza – nel qual caso si tratterebbe comunque di un'unica sostanza «insieme pensante ed estesa» – essa rimarrebbe del tutto inconoscibile per l'uomo. In altri termini, la fiducia cartesiana nelle capacità esplicative del concetto di sostanza appare a Gassendi un'indebita concessione a un sapere metafisico che, seppure in forma diversa, ripropone i presupposti dogmatici della tradizione aristotelica.

6.3. *Gassendi: la restaurazione dell'epicureismo*

La critica di Gassendi a Cartesio si nutre di letture tratte dalla tradizione nominalistica (soprattutto Guglielmo di Ockham) e scettica (Sesto Empirico tra gli antichi, Montaigne tra i moderni). Nelle *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) al razionalistico *scire per causas* aristotelico egli contrappone l'osservazione empirica della realtà naturale e la sua puntuale descrizione. L'uomo pertanto – chiarirà in seguito Gassendi – può conoscere soltanto i fenomeni: infatti, egli può avere conoscenza compiuta soltanto di ciò che fa egli stesso (nel caso degli oggetti artificiali) o di ciò che può scomporre e ricostruire mentalmente, in modo da coglierne la costituzione interna (nel caso della realtà naturale). Le sostanze, la cui esistenza non viene tuttavia negata, rimangono al di là di queste possibilità e sono conoscibili solo da Dio.

Verso il 1630 Gassendi, pur rimanendo fedele a questi presupposti di ascendenza scettica, si accosta progressivamente all'epicureismo nel tentativo di ritrovare il fondamento teorico dei nuovi indirizzi scientifici, dopo il fallimento dell'aristotelismo e del cartesianesimo. Questo processo culmina nel *Syntagma philosophicum* del 1658. Gli atomi di Democrito e di Epicuro consentirebbero infatti di spiegare da un lato la permanenza della materia e dall'altro i continui mutamenti che si registrano nei fenomeni fisici. Essi fornirebbero inoltre una convincente spiegazione del processo conoscitivo, provocato dal fatto che alcuni atomi si staccano dall'oggetto conosciuto per colpire i sensi del soggetto conoscente.

Gassendi, che non dimentica di essere un religioso, apporta tuttavia alcune correzioni alla tradizione epicurea, in modo da renderla compatibile con il cristianesimo. Egli sostiene infatti non solo che gli

atomi – eterni per Epicuro – sono creati da Dio e da lui possono essere annientati, ma anche che l'atomismo non esclude il carattere finalistico della natura, voluto da Dio, e che, proprio in base a tale ordine finale, si può risalire dall'esistenza del mondo a quella di Dio. Infine, egli afferma che gli uomini posseggono, accanto all'anima sensitiva, anche un'anima razionale immortale.

6.4. *L'occasionalismo: Geulincx e Malebranche*

Uno dei punti teoricamente più deboli della filosofia di Cartesio era il modo in cui egli spiegava il rapporto tra l'anima e il corpo. Anche all'interno della stessa scuola cartesiana si fece quindi il tentativo di dare un'interpretazione diversa di tale relazione. Arnold Geulincx (1624-1669), autore di un'*Ethica* (1664), nonché di una *Physica vera* e una *Metaphysica vera*, pubblicate postume nel 1688 e nel 1691, nega che esista un reale rapporto causale tra anima e corpo. L'atto di volontà che accompagna il movimento del corpo non è la causa, ma soltanto l'*occasione* di quest'ultimo. Analogamente, il mutamento del corpo è soltanto l'occasione della corrispondente sensazione nell'anima. La vera causa del primo come del secondo fenomeno è Dio stesso, che muove il corpo o produce la sensazione in occasione del verificarsi del relativo atto di volontà o del relativo moto del corpo. Si deve quindi ipotizzare un continuo intervento di Dio nella realtà umana, oppure una corrispondenza tra gli eventi dell'anima e quelli del corpo stabilita da Dio sin dall'inizio, come si possono accordare due orologi in modo che procedano poi autonomamente nello stesso modo.

La soluzione di Geulincx, nota con il nome di occasionalismo, è condivisa anche, tra gli altri, da Nicolas Malebranche (1638-1715), la cui opera più famosa è *La ricerca della verità* (1674-75). Malebranche accoglie il principio cartesiano dell'evidenza, così come difende le esigenze di un razionalismo rigoroso. La ragione riveste infatti un carattere necessario, che vale anche per Dio, il quale si identifica con la ragione stessa. L'ordine del mondo non è dunque espressione di una volontà arbitraria della divinità (come pensava Cartesio), ma rispecchia la struttura della ragione universale e infinita. Un simile impianto razionalistico trova però paradossalmente in Malebranche un esito mistico-religioso e il ponte di

passaggio dall'uno all'altro termine è offerto proprio dalla critica alla dottrina cartesiana del rapporto tra le due sostanze.

Erroneamente – sostiene Malebranche – siamo soliti congiungere causalmente due cose per il solo fatto che si vede sempre l'una insieme all'altra. Per esempio, quando una palla da biliardo ne incontra un'altra, si sostiene che la prima è causa del movimento della seconda. Oppure quando il braccio si muove in concomitanza della mia volontà di muoverlo, si dice che il mio atto di volizione è causa del moto del braccio. In realtà è Dio la causa reale del movimento della seconda palla da biliardo così come del braccio, mentre la prima palla o la volontà non sono che le «cause occasionali». Infatti, si può conoscere un rapporto causale solo quando esso è evidente. Ma l'osservazione dei movimenti delle due biglie, o della concomitanza tra la mia volizione e il moto del braccio, non offre questa evidenza. Per contro, la ragione mi garantisce l'evidenza del fatto che Dio è causa non solo di tutte le cose, ma anche di qualsiasi mutamento avvenga nel mondo. Viene così negata non soltanto l'efficienza causale della sostanza pensante su quella estesa (o viceversa), ma anche quella interna alla sostanza estesa stessa, cioè tra corpo e corpo (come nel caso delle due palle da biliardo).

Ma se Dio è causa di ogni evento, egli sarà anche la vera causa delle nostre idee. Noi dunque conosciamo gli oggetti non in quanto li percepiamo sensibilmente, ma in quanto vediamo le cose in Dio, cioè in quanto Dio comunica direttamente le idee alla nostra mente. Il dubbio cartesiano sulla veridicità dell'esperienza viene risolto non vedendo in Dio il semplice garante dei meccanismi conoscitivi dell'uomo, ma considerandolo l'autore del contenuto stesso della conoscenza mediante un'illuminazione interiore di esplicita ascendenza agostiniana.

6.5. *Arnauld e la logica di Port-Royal*

Il riferimento ad Agostino è ancora più forte in Antoine Arnauld (1612-1694), che con Pascal fece parte del gruppo di pensatori ritiratosi in solitudine nei pressi del monastero di Port-Royal, orientato a una profonda volontà di rinnovamento religioso e a una marcata tendenza al misticismo. In quelle che da Cartesio stesso furono pubblicate come *Quarte Obiezioni* alle *Meditazioni*, Arnauld corregge il cartesianesimo con

l'agostinismo precisando che i criteri della chiarezza e della distinzione si applicano soltanto alle «cose che concernono le scienze e che cadono sotto la nostra intelligenza, e non a quelle che riguardano la fede e le azioni della nostra vita». Come aveva insegnato Agostino, infatti, all'*opinare*, che è un presumere di sapere ciò che non si sa, si contrappongono due forme di sapere autentico: non solo l'*intendere* mediante ragioni certe (il cartesiano *cogitare* in maniera chiara e distinta), ma anche il *credere*, cioè il ritenere per vero ciò che è motivato da ragioni diverse dalle argomentazioni razionali. Questa distinzione tra due specifiche forme di conoscenza, riferite rispettivamente agli ambiti della scienza e della fede, matura nello stesso clima culturale da cui germinerà la contrapposizione pascaliana tra spirito di geometria e spirito di finezza.

Insieme con Pierre Nicole, Arnauld è anche autore di una famosa *Logica o arte di pensare* (1662). La *Logica di Port-Royal* – come è generalmente conosciuto questo trattato – prende le distanze sia dalla logica sillogistica di ascendenza aristotelica, sia dalla logica terministica medievale, considerandole entrambe espressione di un pensare vuoto e formalistico. Sull'esempio di Cartesio, che aveva risolto la logica nel «metodo» della filosofia, i portorealisti intendono costruire una logica *metodologica* – o, come si direbbe oggi, 'mentalistica' – la quale non ha più per oggetto prevalente la struttura formale del ragionamento, come in Aristotele, o i termini del discorso, come in gran parte dei logici medievali, bensì le operazioni compiute dallo spirito nell'atto del pensare.

Delle quattro parti in cui si divide l'opera, l'ultima, dedicata appunto al metodo, rivela più chiaramente la novità della logica di Port-Royal e nello stesso tempo la sua evidente matrice cartesiana. La nuova metodologia logica viene riassunta dalle otto regole seguenti:

1) Definire sempre tutti i termini un po' oscuri o equivoci; 2) usare nelle definizioni soltanto termini perfettamente noti o già spiegati; 3) accogliere come assiomi soltanto cose perfettamente evidenti; 4) accettare come evidente soltanto ciò che non richiede che un minimo di attenzione per essere riconosciuto come vero; 5) provare tutte le proposizioni un po' oscure, impiegando a tale scopo soltanto definizioni già note e assiomi già accettati o proposizioni già dimostrate; 6) non consentire mai l'equivocità dei termini, trascurando di sostituire mentalmente le definizioni che li delimitano o li spiegano; 7) trattare le cose, per quanto è possibile, nel loro ordine naturale, cominciando dalle più generali e più semplici e spiegando tutto ciò che appartiene alla natura del genere prima di passare alle specie particolari; 8) suddividere, per quanto è possibile, ogni genere in tutte le sue specie, ogni insieme in tutte le sue parti e ogni difficoltà in tutti i suoi casi (*Logica*, Parte IV, cap. XI).

6.6. *Pascal: la difesa del giansenismo*

Blaise Pascal nasce a Clermont-Ferrand nel 1623. Sin dalla più giovane età egli viene introdotto allo studio della matematica e della fisica dal padre Etienne, magistrato, ma anche appassionato cultore di queste discipline. Il giovane Blaise ottiene ben presto ottimi risultati. Appena sedicenne, scrive un *Saggio sulle coniche* nel quale è contenuto il teorema che porterà il suo nome. Diciottenne, costruisce una macchina calcolatrice che egli stesso perfezionerà in seguito. In fisica egli compie numerosi esperimenti per dimostrare l'esistenza del vuoto, negata, se pure per ragioni diverse, tanto dagli aristotelici quanto da Cartesio e difesa invece proprio in quegli anni da Torricelli. Molto importanti sono pure le sue ricerche sulla dinamica dei liquidi, che conducono tra l'altro alla formulazione del principio – detto, appunto, di Pascal – secondo il quale la pressione esercitata da un liquido si trasmette con eguale intensità in tutte le direzioni. Gli studi sul calcolo delle probabilità e sulla geometria infinitesimale contrassegnano invece il periodo successivo alla sua «conversione» religiosa.

Nel 1654, infatti, dopo due anni di vita mondana relativamente intensa, Pascal trasforma in una vera e propria vocazione religiosa quello che fino ad allora era soltanto un atteggiamento genericamente benevolo nei confronti della fede. Elemento catalizzatore di questa conversione fu l'ambiente giansenistico di Port-Royal, dominato dalla figura di Arnauld e strettamente legato a casa Pascal per il tramite della sorella di Blaise, Jacqueline, che si era fatta monaca presso quella abbazia. Da questo momento, dunque, anche Pascal si ritira, come già Arnauld e Nicole, tra i «solitari» portorealisti.

Il giansenismo può essere considerato un'espressione eterodossa della riforma cattolica, essendo motivato dall'esigenza di restituire al cristianesimo quel carattere di spiritualità interiore e di rigore morale che era stato trascurato dalla politica spesso opportunistica dei gesuiti, attenti più al numero dei sedicenti cristiani che alla loro intima coerenza. Al gusto gesuitico per le pratiche esteriori e per le sottili casistiche, che spesso servivano a giustificare atteggiamenti di lassismo morale, i giansenisti – i quali prendono il loro nome dal vescovo Cornelis Jansen (latinizzato in Giansenio), autore di un'opera intitolata significativamente

Augustinus (1641) – oppongono l'autorità di Agostino e la severità della sua dottrina della grazia. Sulle orme del loro confratello spagnolo Luis de Molina (1536-1600), autore di un'opera sulla *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, i gesuiti avevano elaborato una dottrina secondo cui ciascun individuo possiede una *grazia sufficiente* a salvarlo, quando essa venga corroborata dal libero arbitrio e dalle opere compiute per mezzo di esso. A questa teoria i giansenisti opponevano una rivisitazione della dottrina agostiniana dell'umanità come «massa dannata»: in conseguenza del peccato originale soltanto pochi eletti si possono salvare, in virtù non già di una grazia sufficiente a bene operare, bensì di una *grazia efficace* che viene direttamente da Dio.

Le tesi giansenistiche vennero messe al bando da una bolla di papa Innocenzo X (1653) e più tardi rifiutate anche dalla Facoltà teologica di Parigi. Sebbene la sua posizione non coincidesse perfettamente con quella di Giansenio, anche Arnauld – e con lui l'ambiente di Port-Royal – venne coinvolto nella condanna. A sua difesa intervenne Pascal con le *Lettere provinciali* (1657), che costituiscono, tra l'altro, uno dei primi capolavori della letteratura francese.

Intanto Pascal lavorava a quella che doveva essere la sua maggiore opera filosofica, l'*Apologia del cristianesimo*. Ma la sua salute malferma, che lo tormentava dall'età di diciotto anni, andò velocemente peggiorando e lo portò alla morte nel 1662, a soli trentanove anni. I frammenti dell'opera vennero raccolti e pubblicati nel 1669 dagli amici di Port-Royal con il titolo *Pensieri*.

6.7. *Pascal: spirito di geometria e spirito di finezza*

I lunghi studi fisico-matematici insegnarono a Pascal il valore della ragione. Anche all'interno di queste discipline – egli ritiene tuttavia – la ragione non basta, poiché a essa sfugge la conoscenza di quei primi princìpi (lo spazio, il tempo, il movimento, i numeri) che costituiscono il punto di partenza delle sue dimostrazioni. Tali princìpi non possono essere dimostrati discorsivamente, ma devono essere colti in maniera immediata da un organo conoscitivo pre-razionale. Esso è il «cuore», cioè il sentimento, la capacità intuitiva, l'istinto. Ragione e cuore sono complementari, ma le loro funzioni non sono interscambiabili. In nessun

modo il cuore può ragionare, come in nessun modo la ragione può sentire intuitivamente. «Il cuore ha le sue ragioni – dice Pascal nei *Pensieri* (n. 146) – che la ragione non conosce».

L'antitesi tra ragione e cuore viene ulteriormente illustrata da Pascal attraverso quella tra «spirito di geometria» e «spirito di finezza». Il primo è la capacità, propria dei procedimenti discorsivi in generale e matematici in particolare, di dedurre la conoscenza in maniera rigorosa da princìpi astratti e lontani dal comune modo di pensare. Il secondo consente invece di cogliere quelle verità che non sono formalizzabili attraverso un ragionamento, ma devono essere afferrate per mezzo di un'intuizione che penetra la realtà dall'interno.

L'oggetto specifico dello spirito di geometria è il mondo della scienza e della natura, sebbene – come si è visto – anche in questo ambito i princìpi siano forniti dall'intuizione. Lo spirito di finezza si applica invece più propriamente alla realtà umana, la quale presenta una ricchezza e una molteplicità che sfuggono alle univoche determinazioni del procedimento razionale.

6.8. *Pascal: la condizione dell'uomo*

Soltanto attraverso lo spirito di finezza si può dunque cogliere la misura dell'uomo: un essere intermedio tra il tutto e il nulla. Se considera la sua posizione ontologica nella realtà, l'uomo infatti riconosce di essere sospeso tra due infiniti, l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. Egli è un nulla rispetto all'infinità dell'universo, un tutto rispetto alla dimensione dell'infinitamente piccolo rivelatagli dalle minuzie che la natura racchiude nel più piccolo degli insetti.

Dal piano ontologico la tensione umana tra tutto e nulla si proietta sul piano gnoseologico. Incapace di conoscere il tutto, la cui grandezza va molto al di là della pochezza della sua ragione, l'uomo è altrettanto incapace di conoscere l'infinitamente piccolo, cioè quella regione dell'estremamente semplice, al confine tra essere e nulla, dalla quale scaturiscono i primi princìpi della realtà.

La natura contraddittoria dell'uomo si manifesta infine a livello assiologico nella sua oscillazione tra grandezza e miseria. La grandezza dell'uomo consiste nella sua capacità di pensare, nell'essere una «canna

che pensa». La fragilità del suo essere lo espone al continuo pericolo di annientamento; «ma anche quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire e conosce la superiorità che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla» (*Pensieri*, n. 377). La grandezza dell'uomo è però tale soltanto in quanto egli comprende la propria miseria. «Invero, ciò che negli animali è natura, nell'uomo lo chiamiamo miseria: riconoscendo così che, essendo la sua natura oggi simile a quella degli animali, è decaduto da una natura migliore, che era un tempo la sua» (*Pensieri*, n. 370). La grandezza e insieme la miseria dell'uomo è il riconoscimento della sua caduta, della perdita della sua integrità originaria, del livello semi-bestiale cui lo ha condannato il peccato originale, della morte che lo attende. Ma questo riconoscimento può avvenire soltanto in virtù del pensiero: un albero non può riconoscersi miserabile.

Dalla greve considerazione della propria miseria l'uomo cerca normalmente di distogliere lo sguardo attraverso il *divertissement*, il «divertimento» in senso etimologico, la «distrazione». «Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno risolto, per vivere felici, di non pensarci» (*Pensieri*, n. 348). La vita di società, il giuoco, la caccia, la guerra, le cariche politiche sono altrettanti mezzi per «distrarre» l'attenzione dalla propria condizione umana: per questo nulla appare meno sopportabile a un uomo che rinchiudersi in una stanza, solo con i propri pensieri. Ma la felicità data dalla «distrazione» è falsa e apparente. L'unica vera felicità è invece quella di accettare la propria miseria e di cercare rifugio in Dio. «La conoscenza di Dio senza quella della nostra miseria produce l'orgoglio. La conoscenza della propria miseria senza quella di Dio genera la disperazione. La conoscenza di Gesù Cristo dà il giusto mezzo, poiché vi ritroviamo Dio e la nostra miseria» (*Pensieri*, n. 488).

6.9. *Pascal: Dio e la fede*

Il Dio che consola l'uomo dalla sua miseria non è però quello «dei filosofi e degli scienziati» – come recitano alcuni versi del breve *Memoriale* che Pascal portava cucito nel risvolto del giustacuore a ricordo della notte in cui avvenne la sua «conversione» – bensì il «Dio di Abramo, Dio di

Isacco, Dio di Giacobbe» e soprattutto il «Dio di Gesù Cristo». A Cartesio Pascal rimprovera soprattutto di aver cercato di fare a meno di Dio, introducendolo nel suo sistema soltanto per dare l'abbrivo iniziale alla macchina del mondo e spogliandolo dei suoi attributi più specificamente religiosi. Il Dio pascaliano è invece il Dio personale, che parla al cuore dell'uomo, e che riscatta la miseria umana, secondo l'espressione paolina, attraverso la «follia della croce». La dimensione cristologica costituisce il momento centrale del pensiero teologico di Pascal.

A questo «Dio di amore e di consolazione» non si può giungere attraverso argomentazioni razionali. Tuttavia bisogna decidersi per o contro la fede in lui, poiché non decidere equivale a vivere come se Dio non esistesse e quindi decidere per il no. Dunque bisogna rischiare e scommettere. Ma in quale dei due sensi possibili? La risposta è implicita, secondo Pascal, nei termini stessi della scommessa (*pari*), esaminando che cosa si perde e che cosa si guadagna. Se si scommette su Dio ciò che si può guadagnare è la vita eterna, cioè tutto, e ciò che si può perdere è una felicità finita e transitoria, cioè nulla. Viceversa, se si scommette sulla non-esistenza, si può perdere tutto e non guadagnare nulla. Ma tra il tutto e il nulla, tra l'infinito e il finito, non c'è proporzione. Dunque occorre scommettere senza indugio su Dio.

Pascal stesso riconosce tuttavia che il carattere «utilitaristico» di questa argomentazione non può vincere le resistenze di chi, pur volendolo, non riesce a credere. Ma in questo caso l'ostacolo alla fede viene non già dalla volontà, bensì dalle passioni del corpo. Occorre dunque domare la macchina corporea, rendendola docile e funzionale alla fede. Bisogna assumere gli atteggiamenti esteriori del fedele, facendo ogni cosa come se si credesse: inginocchiarsi, pregare ad alta voce, prendere l'acqua benedetta, far dire messe. In questo modo l'abitudine – che non a caso viene computata da Pascal tra i tre elementi della fede, accanto alla ragione e all'intuizione – renderà più facile l'accesso alla vita religiosa e il suo consolidamento. In questo modo l'anelito mistico di Pascal si conclude paradossalmente con un omaggio al meccanicismo cartesiano, interpretato tuttavia non più come condizione della conoscenza dell'uomo e della natura, ma come strumento propedeutico alla religione.

6.10. *Il libertinismo*

Se Pascal è il principale difensore seicentesco delle ragioni del cuore e della fede, il movimento libertino è, all'opposto, il principale sostenitore della critica dell'ortodossia religiosa in nome dell'autonomia della ragione da ogni autorità ecclesiastica o scritturale. L'espressione «libertino» viene infatti dal latino *libertus*, l'ex-schiavo affrancato, per indicare che il libero pensatore intende emanciparsi da ogni servitù intellettuale. Il movimento acquista forza in Francia nei primi decenni del Seicento, come reazione al tentativo di restaurazione di una rigida ortodossia da parte della Riforma cattolica. Ma le radici del libertinismo affondano nel Rinascimento con l'affermazione della dignità e dell'autonomia intellettuale dell'uomo, con la riscoperta dell'Aristotele pagano in contrapposizione alle devianti interpretazioni in senso cristiano elaborate dalla Scolastica (Pomponazzi), con la caduta del geocentrismo e l'affermazione – giudicata eretica – dell'infinità dell'universo (Bruno).

Il libertinismo è caratterizzato dal recupero delle tradizioni filosofiche post-aristoteliche. Dallo stoicismo esso deriva l'esigenza di una morale razionalistica autonoma rispetto alla religione e la concezione di un mondo governato da leggi necessarie, cui l'uomo deve sottostare senza possibilità di deroga (impossibilità del miracolo). Dall'epicureismo mutua invece la concezione materialistica (e atomistica) della realtà e dell'uomo, con la negazione dell'immortalità dell'anima. L'eredità dello scetticismo – spesso indicato nel Seicento con il nome di «pirronismo» (da Pirrone di Elide) – è invece la consapevolezza dei limiti della conoscenza umana e l'importanza attribuita alla sospensione del giudizio.

Il cavallo di battaglia del libertinismo è tuttavia il tema dell'impostura religiosa, cioè il rifiuto razionalistico dei dogmi dell'ortodossia cattolica. Questa critica sortisce a volte esiti moderati, sfociando nell'affermazione del «deismo», cioè in una dottrina che di Dio ritiene dimostrabile l'esistenza, ma respinge gli attributi dogmatici (trinità, incarnazione ecc.). Altre volte essa conduce a posizioni più radicali, affermando un panteismo che risolve la divinità nella natura o giungendo a un'esplicita professione di ateismo. In ogni caso, la critica all'ortodossia e ai metodi con cui era difesa dalla Riforma cattolica fa sì che il movimento libertino sia spesso sensibile al tema della tolleranza religiosa.

All'interno del movimento libertino occorre tuttavia distinguere almeno due fasi. Nei primi decenni del Seicento esso si manifesta come libertinismo radicale, in cui il rigore della critica alla tradizione religiosa si accompagna alla polemica contro l'assolutismo politico, alleato naturale dell'ortodossia. Questa fase si conclude con la totale repressione del pensiero libertino: Giulio Cesare Vanini (1585-1619), pugliese, seguace della scuola padovana, ma particolarmente attivo in Francia, fu giustiziato a Tolosa; Théophile de Viau (1590-1626), il poeta simbolo del libertinismo francese dell'inizio del secolo, fu incarcerato e ridotto al silenzio. La seconda fase, verso la metà del secolo, è invece rappresentata dal libertinismo erudito, nel quale la critica razionalistica, esercitata in forma privata ed elitaria, non soltanto si esprime in toni più sfumati, ma anche consente un paradossale sodalizio tra il libertino – spesso ammesso negli ambienti della corte – e il potere politico: alleanza che viene giustificata talvolta cinicamente, anche ricorrendo agli argomenti del machiavellismo. Appartengono a questa seconda fase François La Mothe le Vayer (1588-1672), Gabriel Naudé (1600-1653) e, per alcuni versi, lo stesso Gassendi.

Dopo la metà del secolo non mancano espressioni di libertinismo radicale. Importantissima per l'influenza avuta anche nel XIX secolo è l'opera anonima *Theophrastus redivivus*, pubblicata attorno al 1659, che contiene un compendio delle opinioni filosofiche a favore dell'ateismo e della materialità dell'anima. Ancora più caratteristica è la figura di Cyrano de Bergerac (1619-1655), autore di romanzi filosofici, nei quali, sotto una tenue finzione letteraria, difende le tesi più audaci. Ammiratore del copernicanesimo, Cyrano sostiene la pluralità dei mondi e l'infinità dell'universo, esaltando la portata eversiva che tali dottrine avevano verso l'ortodossia. Moderno seguace di Epicuro, egli reintroduce l'atomismo e il materialismo senza le epurazioni cristiane di Gassendi: gli atomi sono eterni; l'anima, in quanto materiale, è mortale. Ma soprattutto Cyrano giunge a un'aperta confessione di ateismo, contornata da una serie di argomenti contro l'esistenza della provvidenza e la possibilità del miracolo.

7. Hobbes

7.1. *La situazione storica, la vita e le opere*

Thomas Hobbes visse in un periodo particolarmente tormentato della storia inglese. La tendenza degli Stuart (prima Giacomo I, poi Carlo I) ad accentrare il potere nelle mani del re aveva provocato gravi tensioni tra la Corona e il Parlamento, una parte del quale – la Camera dei Comuni – rappresentava gli interessi di una classe media sempre più intenzionata a far sentire il proprio peso nella vita della nazione.

Gli squilibri politici erano inoltre strettamente intrecciati con quelli religiosi. Da un lato la politica accentratrice della monarchia si rifletteva sulla struttura episcopale della Chiesa anglicana che, pur essendosi resa indipendente da quella di Roma, ne aveva conservato, oltre ai dogmi, anche l'organizzazione gerarchica e autoritaria; dall'altro i presbiteriani accoglievano l'esigenza puritana di una maggiore de-cattolicizzazione della Chiesa inglese e di un'articolazione più democratica del clero, che avrebbe dovuto essere eletto dal basso, cioè dai fedeli stessi organizzati in comunità parrocchiali (presbitèri), anziché venire nominato dall'alto del potere vescovile.

Questi conflitti politico-religiosi condussero l'Inghilterra alla guerra civile, alla condanna e alla decapitazione di Carlo I e alla successiva dittatura repubblicana di Oliver Cromwell. Quest'ultima fu espressione, sul piano politico, della media borghesia e, su quello religioso, di una variante puritana più radicale dei presbiteriani – gli Indipendenti, che pretendevano una completa autonomia della Chiesa dal re e dal potere politico. La storia dell'Inghilterra della prima metà del Seicento è dunque in gran parte la vicenda del confronto tra i sostenitori dell'assolutismo monarchico e dell'episcopalismo e i difensori di una più o meno grande ridistribuzione del potere che consentisse maggiori margini di autonomia agli strati mediobassi della borghesia e della Chiesa.

Sebbene di estrazione piccolo-borghese – era nato a Malmesbury nel 1588 da un pastore di campagna – Hobbes si schierò decisamente a favore del partito realista e della Chiesa anglicana. Ciò è stato in parte spiegato con il suo carattere timoroso, pieno di orrore per ogni sedizione e disordine civile, in parte con il fatto che egli visse lungamente al servizio e sotto la protezione dei potenti: fu precettore di due generazioni di Cavendish, futuri duchi del Devonshire, nel castello dei quali concluderà i suoi giorni, e insegnò matematica al futuro Carlo II che, diventato re, lo proteggerà nell'ultima parte della sua lunga vita. In ogni caso la scelta di Hobbes è in piena sintonia con la sua teoria secondo cui l'unico modo per garantire la pace e la sicurezza civile è la concentrazione di tutto il potere nelle mani di uno solo.

Se il pensiero politico di Hobbes è fortemente influenzato dalle vicende storiche da lui vissute, la sua formazione filosofica dipende in gran parte dai lunghi soggiorni che egli trascorre nel Continente. Dopo aver conseguito nel 1608 il baccalaureato delle Arti a Oxford, dal 1610 al 1612 egli accompagna il giovane William Cavendish in un viaggio in Europa. Questo primo contatto con la cultura continentale verrà consolidato da altre permanenze, soprattutto in Francia e in Italia, negli anni 1629-31, 1634-37, 1640-51. L'ultima di esse è un volontario esilio, motivato da ragioni di sicurezza: nel 1640 egli aveva fatto circolare manoscritti gli *Elementi di legislazione naturale e politica*, in un momento in cui si radicalizzava la lotta tra il re e il Parlamento. Durante questi viaggi Hobbes ebbe occasione di conoscere Galilei ad Arcetri e, a Parigi, Gassendi, Mersenne (su invito del quale scrisse le terze *Obiezioni* alle *Meditazioni* di Cartesio) e molti esponenti dell'ambiente libertino. Si delineavano così alcuni aspetti essenziali del suo pensiero: l'assunzione del modello matematico in filosofia, l'attenzione per il razionalismo cartesiano corretto però dall'empirismo di Gassendi, la critica razionalistica alla religione che sfiora l'ateismo.

Durante il soggiorno parigino Hobbes pubblica il *De cive* (1642), che costituisce l'ultima parte di una trilogia filosofico-politica, gli *Elementa philosophiae*, le cui prime due componenti, il *De corpore* e il *De homine*, usciranno rispettivamente nel 1655 e nel 1658, dopo il rientro in Inghilterra. Prima di ritornare in patria egli pubblica tuttavia la sua opera principale, il *Leviatano* (1651), che costituisce la *summa* del suo pensiero,

anche se la discussione dei problemi politici è nettamente prevalente sull'esposizione dei temi gnoseologici ed etici. Caduto Cromwell e restaurata la monarchia, Hobbes trova un valido protettore nella persona di Carlo II suo antico discepolo. Morirà a Londra, più che novantenne, nel 1679.

7.2. *La dottrina della conoscenza*

Uno degli ambiti di ricerca in cui si rivela più apertamente l'influenza su Hobbes della cultura continentale è la sua teoria della conoscenza, nella quale egli sposa il meccanicismo cartesiano con un rigoroso sensismo gnoseologico di probabile derivazione gassendiana. Infatti, se Cartesio riconosceva la possibilità di idee innate, per Hobbes ogni conoscenza deriva dai sensi: «L'origine di tutti i nostri pensieri è ciò che chiamiamo senso; non si dà infatti nessuna concezione della mente umana che non sia generata inizialmente, in tutto o in parte, dagli organi di senso» (*Leviatano*, cap. I). A sua volta la sensazione viene spiegata in termini di movimento corporeo. Essa nasce dalla pressione esercitata dagli oggetti esterni sugli organi sensoriali e, attraverso i nervi, sul cervello; a questa pressione l'apparato percettivo dell'uomo reagisce con un contro-movimento che si conclude nella produzione dell'immagine o «fantasma» dell'oggetto. Poiché la reazione degli organi sensoriali è un movimento proiettivo verso l'esterno, la produzione dei fantasmi sarà caratterizzata dalla convinzione soggettiva che le immagini esistano esternamente al corpo. Ma in realtà il contenuto della sensazione si risolve in una pura apparenza (o appunto, con termine greco, *fántasma*): ciò che all'occhio appare come colore e all'orecchio come suono oggettivamente non è che movimento meccanico di un corpo (l'oggetto esterno) su un altro corpo (l'organo sensoriale del soggetto percipiente). La dottrina della conoscenza sensibile di Hobbes poggia quindi su un presupposto gnoseologico di tipo fenomenistico.

Dal movimento meccanico in cui consiste la sensazione nasce anche il pensiero. Le idee, i concetti, i pensieri – in una parola, il materiale della conoscenza – non sono infatti altro che il risultato di immagini sensoriali sedimentate nella memoria. Oltre alle immagini delle singole sensazioni, nella memoria rimangono tuttavia anche le connessioni tra una

sensazione e l'altra (e quindi tra un'immagine e l'altra): nella ricostruzione di queste connessioni consiste l'attività del pensiero. Pensare non è altro che cercare i nessi causali relativi al determinato «fantasma» (o pensiero) che in un certo momento prevale sugli altri nella nostra mente: vale a dire connettere questo pensiero (ad esempio, «pioggia») con quelli che possono esserne le cause (per esempio, «nube») o, viceversa, con quelli che possono esserne gli effetti (per esempio, «bagnarsi»).

7.3. *Il linguaggio*

La connessione delle immagini sensoriali conservate nella memoria consente una forma di conoscenza comune agli uomini e agli animali: anche il cane prevede il dolore alla vista del bastone nella mano dell'uomo o il piacere in presenza dell'osso che gli si offre. Affinché da questo tipo inferiore di conoscenza si passi al ragionamento discorsivo che è proprio soltanto degli uomini occorre invece l'intervento del linguaggio. «L'invenzione più nobile e proficua di ogni altra fu quella del *discorso* che consiste di *nomi* o *appellativi* e della loro connessione» (*Leviatano*, cap. IV). Alle cose, o meglio ai «fantasmi» delle cose, devono essere imposti nomi, che esercitano una duplice funzione. In quanto «note», i nomi hanno il compito di ricordare all'uomo le connessioni che egli ha stabilito tra le singole cose (funzione mnemonica): ad esempio, dopo aver dimostrato che gli angoli di una figura composta da tre lati sono uguali a due angoli retti, è sufficiente imporre a quella figura il nome di «triangolo» – o qualunque altro nome convenzionale, poiché l'imposizione dei nomi per Hobbes è arbitraria – per ricordarsi di questa proprietà ogni volta ci si trovi di fronte a una figura simile, senza dovere ripetere daccapo la dimostrazione. In quanto «segni», i nomi servono invece a far comprendere agli altri uomini le cose da noi pensate e le connessioni tra esse stabilite (funzione comunicativa): ad esempio, quando dico «triangolo», tutti sanno che intendo una figura con tre lati, la cui somma degli angoli interni è uguale a due angoli retti.

Il ragionamento discorsivo opera pertanto sui nomi, non sulle cose. Anzi, la caratteristica fondamentale di questo ragionamento – la sua generalizzabilità – si fonda sull'uso di termini universali ai quali non corrisponde nessuna cosa reale (non esiste l'uomo, esistono solo i singoli

uomini). La verità o la falsità del ragionamento dipende quindi dalla correttezza o scorrettezza con cui dal significato attribuito a un determinato nome si è inferita la sua connessione con quella di un altro nome. Verità o falsità riguardano sempre soltanto i nomi, non le cose: la loro natura è puramente logica, non ontologica. La scienza non descrive la realtà delle cose, ma costruisce un sistema di antecedenze e conseguenze tra i nomi, che conserverebbe la sua validità anche quando venisse improvvisamente annichilita tutta la realtà. Il nominalismo è dunque un altro carattere fondamentale del pensiero di Hobbes.

La filosofia di Hobbes cerca pertanto di contemperare l'empirismo con il razionalismo. Da un lato, i suoi presupposti gnoseologici sono sensistici: senza esperienza sensibile non sono possibili né i concetti né la conoscenza. D'altro lato, la conoscenza al suo più alto livello – la scienza – produce un'organizzazione del sapere che, pur dipendendo sempre dall'esperienza per quanto riguarda il materiale conoscitivo, si fonda su un sistema di rapporti logici costruito dalla ragione. Anche sotto questo aspetto le metodologie di Cartesio e di Gassendi trovano in Hobbes un tentativo di conciliazione.

7.4. *La ragione*

Abbiamo finora parlato di ragionamento discorsivo. Ma che cosa significa ragionare per Hobbes? Ogni operazione della ragione si riduce a una forma di «calcolo» e, più precisamente, di «addizione» e di «sottrazione». «Quando una persona *ragiona* non fa altro che concepire una somma totale risultante dall'*addizione* di parti o un resto derivante dalla *sottrazione* di una somma da un'altra» (*Leviatano*, cap. V). Queste operazioni infatti non si applicano soltanto alle grandezze dell'aritmetica (i numeri), della geometria (le linee, le figure ecc.) e della fisica (i concetti di velocità, forza ecc.), ma anche, nel campo della logica, alle conseguenze dei nomi. Dire che tra due vocaboli esiste un rapporto di antecedenza e conseguenza significa infatti aggiungere il secondo (come conseguente) al primo (come antecedente); viceversa negare questo rapporto significa sottrarre il secondo dal primo. Ciò consente, tra l'altro, a Hobbes di recuperare in forma nuova l'apparato della logica tradizionale: una proposizione non è che una somma di termini, un

sillogismo una somma di proposizioni, una dimostrazione una somma di sillogismi.

La conoscenza che si consegue attraverso un corretto uso del ragionamento è la filosofia. Poiché il ragionamento stabilisce sempre un rapporto causale tra l'antecedente e il conseguente – in Hobbes non c'è sostanziale differenza tra la causalità logica e quella efficiente – la filosofia sarà la scienza delle cause generatrici. Infatti, data una figura piana che assomiglia a un circolo, io non posso sapere con il solo ausilio dei sensi, cioè senza ricorrere al ragionamento causale, se tale figura sia o non sia veramente un circolo. A tale certezza posso giungere soltanto conoscendo la «generazione» (cioè la genesi) della figura: facendo ruotare un raggio attorno al centro si può constatare come i punti della circonferenza disegnati progressivamente dall'estremità del raggio siano equidistanti dal centro. La conoscenza delle cause generatrici può essere utilizzata in una duplice direzione: partendo dalla cosa che genera determinati effetti o proprietà (un circolo, cioè una figura ottenuta ruotando il raggio attorno al centro, ha la proprietà di avere tutti i punti della circonferenza equidistanti dal centro) oppure, viceversa, andando dagli effetti alla causa generatrice, cioè dalle proprietà alla cosa che le determina (se una figura ha la proprietà di avere tutti i punti della circonferenza equidistanti dal centro, essa è stata prodotta dalla rotazione del raggio attorno al centro, cioè è un circolo).

Ma le cose che possono essere spiegate attraverso cause generatrici sono soltanto i corpi. La filosofia è quindi sempre ed esclusivamente conoscenza di corpi e della loro generazione. Conseguentemente da essa è esclusa la teologia, poiché Dio, pur essendo concepito da Hobbes come corporeo, è ingenerabile. Anche la storia naturale e quella politica, per quanto molto utili alla filosofia, non ne fanno parte, poiché riguardano conoscenze di fatto fondate rispettivamente sull'esperienza e sull'autorità, anziché sulla mera necessità causale che descrive il processo della generazione. La filosofia può pertanto avere come oggetto soltanto la generazione dei due tipi possibili di corpi, quelli esistenti in natura e quelli politici, e si dividerà di conseguenza in «filosofia naturale» e in «filosofia civile».

Se la conoscenza si ottiene sempre ricostruendo la generazione delle cose, l'uomo può conseguire un'assoluta certezza soltanto quando è egli

stesso a produrre ciò che conosce: in questo caso – come avviene ad esempio nella matematica – si ha una conoscenza deduttiva, fondata su una dimostrazione *a priori*. Quando invece non siamo noi stessi a produrre l'oggetto, possiamo soltanto ricostruire il processo generativo procedendo ipoteticamente dagli effetti alle loro possibili cause. È questo il caso della scienza della natura, i cui oggetti sono fatti non dall'uomo, ma da Dio: in essa sarà quindi possibile solo una conoscenza ipotetico-induttiva, basata su una dimostrazione *a posteriori*. Il principio per cui si conosce soltanto ciò che si fa troverà una ripresa e uno sviluppo in Giambattista Vico.

7.5. *La filosofia naturale e l'etica*

I presupposti fondamentali della filosofia naturale di Hobbes sono il materialismo e il meccanicismo. Da un lato, tutta la realtà è corpo, per il quale si deve intendere tutto ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, occupa una porzione di spazio. L'estensione è quindi una proprietà essenziale del corpo, pur non essendo identificata con esso (come aveva fatto Cartesio). D'altro lato, al corpo è strettamente connesso il movimento, poiché ogni cambiamento che avviene nella realtà si riduce a un moto di corpi o di parti all'interno di essi. Dai concetti di corpo e di movimento dipendono quelli di spazio e di tempo. Lo spazio è il luogo occupato da un corpo fuori di noi e il tempo non è che l'idea di successione prodotta da un corpo che si muove entro spazi progressivi.

I princìpi materialistici e meccanicistici valgono anche per la definizione dell'uomo, che fa parte integrante del mondo naturale. La conoscenza, come già si è visto, consiste esclusivamente in un movimento prodotto negli organi sensoriali dall'azione meccanica di un corpo esterno. L'attività della mente non è altro che una forma di moto in alcune parti del corpo organico e non può avere alcuna autonomia nei confronti della materia estesa. Con un'operazione analoga a quella compiuta da Gassendi, Hobbes critica il passaggio cartesiano dal *cogito* al riconoscimento di una *res cogitans*. Dedurre dalla proposizione «io sono pensante» la conclusione «io sono pensiero» equivale a derivare dall'affermazione «io passeggio» quella per cui «io sono una passeggiata»: in realtà il soggetto del pensiero, come di qualunque altra attività, non può che essere un corpo, poiché soltanto i corpi sono in grado di agire.

Lo stesso materialismo meccanico regge la vita emotiva dell'uomo. Le passioni sono immediata conseguenza delle sensazioni che riceviamo dal mondo esterno. I fantasmi prodotti in noi dagli oggetti esterni possono infatti assecondare il movimento vitale che regola il ciclo biologico dell'uomo (circolazione del sangue, respirazione, nutrizione ecc.), oppure costituire per esso un impedimento. Nel primo caso proviamo «desiderio» (o «appetito») per la cosa di cui percepiamo il fantasma, nel secondo «avversione» per essa. Al desiderio e all'avversione corrispondono rispettivamente l'«amore» e l'«odio». Da queste coppie di passioni fondamentali scaturisce l'intera vita emotiva dell'uomo: tutte le altre affezioni dell'animo non sono che loro manifestazioni sotto forma di combinazioni particolari. La stessa religione – considerata come passione tra le passioni – non è che il timore (cioè l'avversione congiunta con l'idea di un danno che può provenire dalla cosa avversata) che si prova nei confronti di un potere invisibile.

Ciò che desideriamo e amiamo è per noi «buono», ciò che avversiamo e odiamo è per noi «cattivo». Il bene e il male non sono valori o disvalori assoluti che vadano ricercati o evitati in quanto tali; al contrario essi si qualificano come bene o male solo in quanto vengono desiderati o avversati dall'individuo, vuoi spontaneamente vuoi in virtù di un comando o di un divieto da parte della legge dello Stato. La morale (e, conseguentemente, la politica) di Hobbes si fonda su un radicale relativismo etico, poiché il mondo dei valori è determinato dal gioco, in gran parte soggettivo, dell'appetito e dell'avversione.

L'alternanza di desiderio e avversione obbedisce del resto, come ogni altro movimento corporeo, a rigide leggi meccaniche e non può essere controllata dall'uomo. Ciò che noi chiamiamo «deliberazione» è soltanto il conflitto che si verifica tra le due passioni fondamentali (o tra i loro derivati) allorché la stessa cosa appare essere, sotto aspetti diversi, insieme desiderabile e detestabile. Analogamente, l'atto di volontà con cui concludiamo una deliberazione, decidendo in un modo anziché in un altro, non è che la prevalenza meccanica dell'ultima avversione su tutti i precedenti desideri, o dell'ultimo desiderio su tutte le precedenti avversioni. Non esiste dunque alcuna libertà del volere che non sia quella di poter fare senza impedimenti esteriori ciò che l'alternanza delle due passioni fondamentali ha finito con il determinare. Parlare di una «volontà

libera» (al pari, come vedremo, di un «suddito libero») è la stessa cosa che parlare del «quadrangolo rotondo», cioè significa usare un termine assurdo, privo di significato. Il fondamento meccanicistico della morale hobbesiana non può che condurre a un radicale determinismo.

7.6. *La filosofia politica*

Malgrado il significato del termine «bene» sia relativo e soggettivo, almeno su una cosa – la conservazione della propria vita e l'integrità del proprio corpo – tutti gli uomini si trovano concordi. Ma proprio questo bene viene messo in forse nello «stato di natura» che precede la costituzione della società civile. In questa condizione, infatti, non esistendo alcuna autorità che freni l'arbitrio individuale, l'uomo è indotto a ricercare il proprio vantaggio a danno di quello degli altri in parte per necessità, poiché egli deve contendere loro i pochi beni offerti dalla natura, in parte per sua propria volontà, poiché per natura egli è incline non già alla socievolezza – come voleva Aristotele – ma all'aggressività nei confronti del prossimo (secondo l'espressione di Plauto: *homo homini lupus*). Lo stato di natura è quindi un permanente «stato di guerra» (*bellum omnium contra omnes*) nel quale, trovandosi nella necessità di difendere se stesso e i propri averi con il solo ausilio delle proprie forze, ciascun uomo detiene un «diritto di natura», cioè un «diritto su tutte le cose» (*ius in omnia*) che lo autorizza a compiere ogni azione e a servirsi di ogni mezzo ritenuti soggettivamente opportuni per raggiungere quello scopo primario. In altri termini, nello stato di natura il diritto si estende tanto quanto la propria forza.

In questa condizione, in cui tutti sono nemici di tutti e detengono un diritto su tutto, nessuno può essere certo di non incorrere nel massimo dei mali, la morte violenta. Per questo occorre uscire dallo stato di natura, obbedendo alla legge naturale che è «un dettame della retta ragione riguardo a quel che si deve fare o tralasciare per conservare la vita e le membra quanto più a lungo sia possibile» (*De cive*, II, 1). La legge di natura fondamentale comanda di cercare e realizzare la pace, che è la prima condizione di ogni sicurezza personale. Ma la pace può essere ottenuta soltanto quando ciascun individuo stipuli con tutti gli altri un «patto», nel quale ognuno rinuncia a gran parte del suo diritto naturale su

tutto (conservando soltanto il diritto alla vita e all'integrità fisica) e consente a una persona sola (o a un'unica assemblea di persone) di conservare il diritto naturale nella sua interezza. La società che nasce da questo patto è una società politica o Stato, «quel grande Leviatano» a cui dobbiamo «la nostra pace e la nostra sicurezza» (*Leviatano*, cap. XVII). Coloro che rinunciano al diritto naturale diventano sudditi, mentre la persona o assemblea che lo conserva assume la funzione di sovrano. Di conseguenza quest'ultimo entra in possesso di una forza irresistibile, in grado di dominare tutte le altre con la sua incomparabile superiorità, rendendo impossibile quella guerra naturale che nasceva dall'equivalenza delle forze individuali e, quindi, dalla speranza di ognuno di poter soverchiare l'avversario. Alla molteplicità delle volontà individuali, sempre in conflitto tra loro, si sostituisce inoltre l'unità della volontà sovrana, che decide per tutti che cosa sia «giusto» o «ingiusto», dando significato a termini che nella condizione naturale, dove il diritto di natura legittimava ogni cosa, non potevano avere alcun valore.

Nelle mani del sovrano è riposto un potere illimitato. E ciò non soltanto perché il sovrano è l'unica persona a detenere, nello Stato, il diritto naturale su ogni cosa, ma anche perché egli beneficia del contratto senza impegnarsi in esso: infatti, il patto è stipulato reciprocamente tra gli individui *in favore* del sovrano e non tra gli individui *e* il sovrano. Il *pactum unionis* e il *pactum subjectionis*, che scandivano i due momenti della genesi dello Stato secondo la tradizione giusnaturalistica, per Hobbes coincidono: gli individui si riuniscono in una comunità politica soltanto nel momento in cui – e per il fatto che – rinunciano a gran parte dei loro diritti naturali in favore del sovrano. Per questo il problema della forma di governo diventa secondario, in quanto il potere sovrano è sempre assoluto, indipendentemente dal fatto che sia formalmente detenuto dal popolo, dall'aristocrazia o dal re, anche se ciò non impedisce a Hobbes di esternare la sua preferenza per la monarchia, nella quale l'unità della volontà politica coincide con l'unicità fisica della persona che governa. Il pensiero hobbesiano è pertanto generalmente considerato come il modello teorico dell'assolutismo politico, anche se una sua corretta interpretazione esige che esso venga inquadrato nella particolare situazione storica cui si è prima fatto cenno.

Non meno significativa è la posizione assunta da Hobbes nella questione dei rapporti tra Stato e Chiesa. Se l'unicità e l'indivisibilità del potere sovrano è la condizione essenziale per garantire la pace all'interno dello Stato e impedire che la forza torni a frantumarsi in una molteplicità di fazioni in reciproco conflitto, lo Stato non può tollerare una Chiesa che gli si contrapponga come potere autonomo. La Chiesa deve quindi far parte dello Stato e il capo di quest'ultimo eserciterà la sua autorità anche sulla gerarchia ecclesiastica. La filosofia di Hobbes rappresenta una risposta in senso assolutistico non soltanto alle forze economico-sociali che minavano l'integrità del potere regio, ma anche al movimento puritano che indeboliva la subordinazione della Chiesa anglicana al re: l'una e l'altra tendenza alla decentrazione del potere si traducevano necessariamente – secondo il calcolo razionale delle conseguenze – in un ritorno allo stato di natura e di guerra, come il conflitto civile avrebbe dimostrato.

7.7. *Il giusnaturalismo*

Il pensiero giuridico-politico di Hobbes intrattiene stretti legami con il gius-naturalismo. Con questo termine – che deriva dal latino *ius*, «diritto» e *natura* – ci si riferisce alla dottrina secondo cui il diritto ha un fondamento naturale indipendente dall'autorità politica che emana la singola legge e le conferisce una determinata configurazione storica o positiva. Nell'Antichità e nel Medioevo, quando il giusnaturalismo trovò espressione soprattutto nello stoicismo, nella Patristica agostiniana e nella Scolastica tomista, la «natura» in cui si trova inscritto il diritto è lo stesso ordine ontologico e teologico del mondo. Nel Sei-Settecento il giusnaturalismo assume una forma moderna – cui corrisponde la più esatta denominazione di «scuola del diritto naturale» – nella quale il diritto viene fondato non più sulla natura in generale, ma su quella umana in particolare, e quindi sulla ragione. Il diritto naturale perde il carattere metafisico-teologico (e quindi oggettivo, inscritto nelle cose stesse), per diventare diritto razionale (e quindi soggettivo, non nel senso di variare da individuo a individuo, poiché la ragione è unica, ma di essere proprio soltanto del soggetto umano).

L'universalità della ragione permetteva così di individuare diritti naturali fondamentali e inalienabili per tutti gli uomini; mentre l'autorità della ragione come fonte di conoscenza vera conferiva al giusnaturalismo una incisiva funzione critica nei confronti delle legislazioni storicamente realizzate. Il diritto positivo che nasce dalla costituzione dello Stato e dall'esercizio della sovranità potrà infatti essere una specificazione di quello naturale, oppure una sua integrazione nelle questioni per esso indifferenti, ma in nessun caso potrà entrare in contraddizione con esso, negando i diritti fondamentali dell'uomo.

Al giusnaturalismo moderno sono strettamente connesse le teorie dello stato di natura e del contratto sociale. In primo luogo, se il diritto ha un fondamento naturale, esso deve fare riferimento a uno stato di natura (reale o ideale) che preceda la costituzione della società civile. In secondo luogo, in quanto opposta allo stato naturale, la società civile (o Stato) esprime una condizione artificiale e convenzionale, nascendo da un patto o contratto. Quest'ultimo contiene in sé due momenti (che possono essere intesi in senso logico o cronologico): un «patto di unione» (*pactum unionis*) con cui gli individui stabiliscono di entrare in una società politica e un «patto di soggezione» (*pactum subjectionis*) con cui essi si sottomettono a un'autorità sovrana, definendo contemporaneamente la forma di governo in cui si dovrà esprimere (monarchia, aristocrazia, democrazia).

Generalmente il passaggio dal giusnaturalismo classico a quello moderno viene fatto risalire all'olandese Ugo Grozio (Huig van Groot), nato a Delft nel 1583 e morto a Rostock nel 1645. Nel *De jure belli ac pacis* (1625), che è la sua opera fondamentale, Grozio fonda il diritto esclusivamente sulla ragione umana. Ciò che è conforme alla natura razionale dell'uomo è giusto e moralmente necessario; ciò che se ne discosta è necessariamente ingiusto e riprovevole. La morale e il diritto trovano quindi una giustificazione razionale autonoma, la quale non dipende più da alcuna fondazione di tipo metafisico o teologico: con un'affermazione divenuta famosa Grozio asserisce che il diritto naturale conserverebbe la sua validità anche se, per assurdo, Dio non esistesse. Ma in realtà non può esserci nessuna divergenza tra le indicazioni della ragione e la volontà divina: ciò che è prescritto dal diritto naturale ha lo stesso grado di necessità delle proposizioni matematiche e deve quindi essere voluto anche da Dio.

Sul carattere rigorosamente razionale del diritto naturale insiste anche Samuel Pufendorf (1632-1694), il cui *De jure naturae et gentium* (1672) ebbe grande risonanza fino a tutto il Settecento e influenzò profondamente la cultura illuministica. Pufendorf ha una concezione cartesiana della ragione, che gli permette di fare del diritto una scienza rigorosamente deduttiva, fondata su princìpi completamente autonomi. Anzi in Pufendorf il diritto comincia a distinguersi non solo dall'ambito metafisico-teologico, ma anche da quello più specificamente morale. Molto importante in questo senso è la distinzione pufendorfiana tra il «diritto perfetto», che ha carattere coercitivo in quanto si traduce in una legge dello Stato che si impone con la forza, e il «diritto imperfetto», in cui consiste la norma morale che attende la propria realizzazione dalla coscienza interiore dell'uomo.

Il principio dell'autonomia del diritto viene infine affermato con la massima chiarezza dal più rilevante continuatore di Pufendorf, il tedesco Christian Thomasius (1655-1728). Nei *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705) egli distingue infatti tre valori fondamentali, l'*honestum*, lo *justum* e il *decorum*, cui corrispondono le tre attività umane della morale, del diritto e della politica. L'*honestum* (il cui principio è «fa' a te stesso ciò che vuoi che gli altri facciano a se stessi») si risolve nell'ambito della coscienza interiore; lo *justum* («non fare agli altri ciò che non vuoi che altri facciano a te») riguarda invece i rapporti tra gli individui e prevede una serie di obblighi e divieti cui ciascuno è costretto a ubbidire da una legge coercitiva; il *decorum* («fa' agli altri quello che vuoi che altri facciano a te») concerne ancora le relazioni esteriori tra gli individui, ma prescrive comportamenti non già imposti dalla legge, ma dettati soltanto dalla convenienza. I tre princìpi obbediscono tuttavia a un'unica finalità, che è insieme la destinazione naturale dell'uomo: quella di vivere il più lungamente e il più felicemente possibile.

8. Spinoza

8.1. *Vita e opere*

Baruch (Benedetto) De Spinoza (o d'Espinoza) nacque ad Amsterdam nel 1632 da una famiglia di ebrei portoghesi. Nella tollerante Olanda del XVII secolo la comunità ebraica trovava infatti condizioni particolarmente favorevoli al proprio sviluppo. Essa non esercitava tuttavia altrettanta tolleranza al proprio interno, dove vigeva una severa ortodossia e un rigido dogmatismo. Così, pur avendo studiato nella scuola ebraico-portoghese con risultati che facevano sperare in un futuro rabbino, Spinoza entrò ben presto in conflitto di idee con la comunità. I sospetti di eterodossia nei suoi confronti si aggravarono infatti sempre più, fino a giungere all'aperta scomunica del 1656. Da questo momento l'evoluzione intellettuale di Spinoza è quella del libero pensatore che agisce isolatamente, senza lasciarsi costringere dai legami delle Chiese o dalle istituzioni. Per questa ragione, egli rifiuterà nel 1673 un incarico di insegnamento a Heidelberg, preferendo continuare a sostentarsi con il modesto lavoro di costruttore di lenti, piuttosto che essere condizionato nella sua libertà di ricerca. Il solo sostegno che egli accettò fu quello di una ristretta cerchia di amici, alcuni dei quali rivestirono anche posizioni socialmente e politicamente molto elevate: Giovanni de Witt, capo del partito repubblicano e Gran Pensionario della Repubblica olandese, lo favorì anche economicamente, fino a quando perse la vita nei sommovimenti popolari che accompagnarono la fine della repubblica e la presa del potere da parte del partito assolutista di Guglielmo d'Orange.

Interamente caratterizzata da lavoro e studio, la vita esteriore di Spinoza è scandita da pochi fatti di rilievo: il naufragio di un carico di merci, che compromise definitivamente l'attività commerciale del padre; l'uscita dalla comunità ebraica; l'aggressione subita da parte di un fanatico. Anche gli spostamenti di Spinoza sono limitati: nel 1656 si trasferisce a

Rijnsburg, presso Leida; nel 1663 a Voorburg, vicino all'Aja; in quest'ultima città si stabilisce nel 1670 e muore di tisi nel 1677.

Malgrado la vita di Spinoza sia stata molto appartata, come pretendeva il suo temperamento, molteplici sono le influenze culturali che egli subì. Ricevendo la prima istruzione nella scuola ebraica, egli studiò il Vecchio Testamento, il Talmud, la Cabala e la filosofia ebraica. Ne derivò una profonda sensibilità mistica, che fu ulteriormente rafforzata dalla lettura di alcuni autori rinascimentali (come Leone l'Ebreo e, probabilmente, Bruno). Dopo l'esperienza ebraica, Spinoza si aprì a culture diverse, sia con la frequentazione di sette cristiane, come i mennoniti, i quaccheri, i collegianti (particolarmente attivi a Rijnsburg), sia accostandosi all'ambiente deista (conobbe ad Amsterdam l'ebreo Juan da Prado) e a quello libertino, anche francese (a Voorburg abitava Saint-Evremond). Ma l'influenza maggiore è senz'altro quella di Cartesio, che Spinoza riprende nell'opera *Renati De Cartes Principia Philosophiae*, seguita dai *Cogitata metaphysica* (1663): sono questi gli unici lavori che egli pubblica con il proprio nome.

Poche sono, del resto, le opere che Spinoza diede alle stampe. Il *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, rielaborato fino a diventare la prima parte dell'*Ethica*, fu composto nel 1660-61, ma rimase inedito. Incompiuto restò il *Tractatus de intellectus emendatione*, cui Spinoza lavorò probabilmente nel 1658-59. All'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, che è la sua opera fondamentale, egli attese per molti anni, rivedendone continuamente il testo; ma, allorché fu pronta, preferì non pubblicarla, a causa del mutato regime politico: l'audacia delle tesi sostenute, che attireranno comunque su Spinoza l'accusa di ateismo e di materialismo, non era più tollerabile nella nuova temperie politico-culturale successiva alla caduta della repubblica. L'*Ethica* verrà pertanto pubblicata dagli amici nelle *Opere postume*, che conterranno anche un *Tractatus politicus*, redatto incompiutamente negli ultimi anni di vita. La sola opera che Spinoza dà alle stampe, oltre ai due opuscoli cartesiani sopracitati, è dunque il *Tractatus theologico-politicus* – pubblicato anonimo nel 1670 – in cui egli espone le proprie convinzioni giuridico-politiche e si ispira a quel principio della libertà di pensiero che trovava allora un difensore nella persona di de Witt.

8.2. *La filosofia come ricerca di Dio*

L'intera speculazione di Spinoza può essere ricondotta a un solo tema fondamentale: Dio. La sua filosofia si risolve in una forma di panteismo in cui le suggestioni neoplatoniche si sposano con l'esigenza – propria del razionalismo cartesiano – di spiegare le cose in maniera chiara e distinta. Dio è la realtà stessa, la sostanza universale rispetto a cui le singole cose non sono che manifestazioni o «modi» di essere particolari. «Tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere o essere concepita» (*Ethica*, Parte I, Prop. XV). Un intelletto che conosca adeguatamente la realtà è quindi in grado di comprendere come ogni cosa non sia che un aspetto di Dio e tutto derivi necessariamente da lui. Ma per giungere a tanto l'intelletto umano dev'essere «emendato», cioè corretto e perfezionato nel suo uso, in modo da abbandonare completamente l'usuale considerazione delle cose in termini di entità autonome connesse da incerti legami di causalità efficiente o, peggio, finale.

Questa correzione dell'uso dell'intelletto, che è l'oggetto principale del *Tractatus de intellectus emendatione*, si articola in quattro fasi successive corrispondenti ad altrettanti gradi di conoscenza (che nell'*Ethica* saranno ridotti a tre, unificando i primi due). Il primo grado è quello che potremmo definire come immaginazione, per cui ci formiamo nozioni in base a determinati segni sensibili, per esempio ciò che si è letto o sentito dire. Il secondo è quello della «esperienza vaga», ovvero della percezione empirica che ci fornisce conoscenze casuali, in cui l'intelletto non è ancora intervenuto a porre ordine. Il terzo livello è dato dalla conoscenza razionale, che risale dagli effetti alle cause, senza ripercorrere però l'intera serie causale (che porterebbe a Dio), ma arrestandosi ai concetti universali (come l'estensione, il numero, il movimento) che possono fungere da princìpi specifici delle singole scienze. Il quarto e ultimo grado è costituito dalla conoscenza intuitiva, nella quale «la cosa è percepita mediante la sua sola essenza». Questa forma di conoscenza – la sola perfettamente adeguata – permette infatti di risalire l'intera connessione delle cause fino a Dio o, più esattamente, di vedere intuitivamente la derivazione di tutte le cose dall'essenza stessa di Dio. Chi raggiunge il livello dell'intuizione acquista una conoscenza assoluta delle cose, considerate non più come singoli individui separati, bensì come un'unica

realtà universale, nella quale tutto avviene secondo un ordine che coincide con l'essenza stessa di Dio. Soltanto allora si conclude il percorso intellettuale spinoziano verso l'assoluto ovvero, secondo la terminologia mistica che non gli è estranea, il suo *itinerarium mentis in Deum*.

8.3. *La sostanza*

Attraverso l'«emendazione» del proprio intelletto l'uomo può pervenire a una conoscenza perfettamente adeguata della realtà. Non è dunque strano che la forma espositiva cui Spinoza ricorre in tutte le sue opere sia il trattato, nel quale il sapere riceve una collocazione sistematica e definitiva. Il modello letterario di Spinoza non sono tuttavia i tradizionali trattati filosofici, bensì quelli geometrici costruiti seguendo l'esempio euclideo. Il riferimento al modello matematico, che in Cartesio e Hobbes riflette una più o meno generica esigenza di rendere rigoroso il lavoro filosofico, in Spinoza si traduce nell'assunzione di un vero e proprio criterio procedurale ed espositivo. Ciò è particolarmente evidente nella sua opera maggiore, quell'*Ethica* che già sin dal titolo si propone di essere «dimostrata secondo l'ordine geometrico».

Spinoza inizia con l'enunciazione di definizioni, assiomi e postulati. Segue la serie ordinata delle proposizioni (cioè i veri e propri enunciati), corredate da dimostrazioni, corollari e scolî, nei quali la tesi sostenuta e le sue conseguenze sono giustificate esclusivamente in base a quanto è già stato assodato nella trattazione precedente. Il tutto è integrato da prefazioni e appendici che completano il discorso e offrono talvolta l'occasione di uscire dall'aridità della consequenzialità geometrica. Negli intenti di Spinoza la sola differenza tra il suo trattato e quelli di stampo euclideo è che la sua «geometria» non ha per oggetto soltanto le proprietà delle figure, bensì l'essenza stessa della realtà.

Il concetto da cui prende le mosse la trattazione dell'*Ethica* è quello di sostanza, inteso in maniera insieme cartesiana e anticartesiana. Cartesio aveva distinto tra un uso proprio del termine sostanza, per cui essa è causa di se stessa e coincide con Dio, e un uso analogico, secondo il quale si intende per sostanza tutto ciò che per esistere non necessita che di Dio. Di qui la distinzione di tre diverse sostanze: divina, pensante ed estesa. Spinoza ritiene invece che della sostanza si possa parlare soltanto in senso

proprio, poiché essa è per definizione «ciò che è in sé», ciò che esiste di per se stesso. «Intendo per sostanza ciò che è in sé e viene concepito di per sé: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato» (*Ethica*, Parte I, Definizioni). In termini scolastici, la sostanza è ciò la cui essenza implica necessariamente l'esistenza, ovvero ciò che è *causa sui*, causa di se stesso. Di conseguenza la sostanza è infinita e unica, poiché se fosse finita o molteplice, esisterebbe qualcosa di esterno da cui essa dipenderebbe.

8.4. *Attributi e modi della sostanza*

Essendo infinita, la sostanza contiene nella propria essenza un'infinità di proprietà o attributi. L'attributo è infatti definito da Spinoza come ciò che l'intelletto percepisce come costitutivo dell'essenza della sostanza. Di tali infiniti attributi, tuttavia, l'uomo può conoscere soltanto quelli dei quali è egli stesso partecipe: il pensiero e l'estensione. L'unicità della sostanza di Spinoza risolve pertanto il dualismo cartesiano in un rigoroso monismo metafisico. Il pensiero e l'estensione sono soltanto due momenti diversi di un'unica sostanza, rispetto alla quale non godono di nessuna autonomia ontologica.

Si è già detto che gli attributi esprimono le proprietà intrinseche all'essenza della sostanza. Essi sono dunque infiniti come la sostanza che esprimono, anche se non assolutamente infiniti, poiché sono espressioni particolari della sostanza. Ciascun attributo, a sua volta, si determina in una quantità infinita di modi, cioè di determinazioni particolari dell'attributo stesso. I modi sono a loro volta distinti in finiti e infiniti. I primi sono le singole cose, cioè i singoli corpi e le singole idee che si ritrovano nella realtà dell'esperienza; i secondi, che fungono da anello intermedio tra gli attributi e i modi finiti, sono invece le manifestazioni costanti comuni a più cose (per esempio, il movimento o la quiete sono modi infiniti rispetto ai corpi finiti che si muovono o rimangono fermi).

La differenza fondamentale tra gli attributi e i modi sta nel fatto che i primi, essendo proprietà della sostanza infinita, risiedono nella sostanza stessa, dalla quale non si distinguono sul piano ontologico, mentre i secondi, che riflettono soltanto la modalità in cui gli attributi si possono manifestare, non sono contenuti nell'essenza della sostanza. Rispetto a

quest'ultima essi sono semplici «affezioni» o, in termini scolastici, «accidenti». Di conseguenza gli attributi devono necessariamente essere concepiti di per se stessi come proprietà eterne della sostanza, mentre nel caso dei modi l'esistenza non è implicita nell'essenza, ma essi dipendono dall'attributo cui ineriscono e quindi, in definitiva, dalla sostanza infinita. Ad esempio: l'attributo del pensiero non è ontologicamente distinto dalla sostanza e, al pari di essa, viene concepito di per sé come necessario ed eterno, mentre la singola idea finita non può né esistere né essere compresa senza il riferimento all'attributo del pensiero.

8.5. *«Deus sive natura»*

La sostanza unica, infinita ed eterna è Dio stesso. La dimostrazione dell'esistenza di Dio coincide con quella della sostanza. Egli infatti non è altro che la realtà stessa considerata nella sua totalità, con tutte le sue infinite espressioni e manifestazioni. Gli attributi e i modi della sostanza sono gli attributi e i modi di Dio. «Le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi in maniera certa e determinata» (*Ethica*, Parte I, Prop. XXV, Corollario).

Dio è la causa necessaria e necessitante di tutte le cose. Non esiste nulla di contingente. Tutto deriva necessariamente da Dio e tutto avviene necessariamente secondo il modo in cui si determinano gli attributi della sostanza. Dio soltanto è causa libera: non nel senso che egli possa liberamente scegliere se una cosa sia o non sia, ma nel senso che non è necessitato da null'altro che dalla propria natura. In Dio, dunque, libertà e necessità coincidono. Oltre che causa necessaria, Dio è causa immanente dell'intera realtà. Poiché la sostanza è unica, Dio e le cose che da lui necessariamente derivano sono la stessa realtà considerata sotto due aspetti diversi. Dio e la natura coincidono, ma quest'ultima può essere vista sotto due diverse determinazioni. La «natura naturante» è la realtà considerata come sostanza infinita, come totalità degli attributi, come causa di se stessa e di tutte le cose, cioè come Dio in quanto fondamento causale di tutto ciò che esiste. La «natura naturata», viceversa, è la realtà considerata come insieme delle cose particolari e finite, cioè dei modi che

derivano dagli attributi di Dio e che «senza Dio non possono né essere né essere concepiti».

La causalità necessaria dev'essere intesa sia in senso reale, poiché Dio è causa dell'effettiva esistenza delle cose singole; sia in senso logico-matematico, poiché i modi derivano dalla sostanza divina così come nella geometria le proposizioni ultime derivano dai primi princìpi. I modi sono pertanto connessi gli uni agli altri secondo un ordine necessario, che è insieme un ordine reale (cioè una struttura ontologica della realtà) e un ordine geometrico (cioè un'articolazione logico-matematica). Spinoza scrive un trattato geometrico di filosofia perché la realtà stessa ha una struttura geometrica. I modi sono connessi tra loro da rapporti causali necessari, così come in un trattato geometrico le proposizioni sono congiunte tra loro da rapporti necessari di antecedenza e conseguenza. Il ricorso al modello matematico non ha quindi un valore puramente analogico: la geometria è l'unico linguaggio che possa esprimere una conoscenza adeguata della realtà.

La concezione della realtà per cui Dio è causa necessaria di tutte le cose comporta una radicale critica del finalismo, sia nell'uomo sia nella natura. Gli uomini, non avendo coscienza delle cause necessarie che li determinano, ma soltanto dell'utile in vista del quale agiscono, conferiscono erroneamente a quest'ultimo il carattere di fine e, ancor più erroneamente, proiettano questo loro modo di pensare sulla natura, immaginando che anch'essa agisca in vista di fini. Questo pregiudizio è rafforzato dal fatto che gli uomini trovano nella natura cose che sono loro utili (per esempio, gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per mangiare) e, sapendo che queste cose non sono state prodotte da loro, immaginano che esse siano state create per loro da Dio. Quando incorrono poi in cose nocive anziché utili (come le malattie, i disastri naturali ecc.), le interpretano come punizioni divine, accampando l'impenetrabilità del giudizio di Dio tutte le volte che è difficile reperire un motivo che giustifichi la punizione. Così essi cercano di spiegare le cose invocando l'ignoranza, ma, quel che è peggio, si costruiscono un'immagine falsa di Dio poiché, attribuendogli fini da conseguire nell'uomo e nella natura, lo considerano manchevole di qualcosa, e quindi imperfetto.

8.6. *Mente, corpo e conoscenza*

Poiché la sostanza è una sola, unico sarà anche l'ordine geometrico in cui essa si articola. Di conseguenza, per quanto gli attributi della sostanza siano infiniti e per quanto ciascun attributo si esplichi in un'infinità di modi, la connessione di questi ultimi, indipendentemente dall'attributo cui ineriscono, obbedirà a quell'unico ordine. Ora, due sono gli attributi che l'uomo può conoscere, con i loro rispettivi modi: il pensiero, i cui modi sono le «idee», e l'estensione, i cui modi sono i «corpi». Questo significa che l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione dei corpi. Ma ciò significa anche che le idee, che sono modi del pensiero, non possono agire sui corpi, che sono modi dell'estensione, e viceversa. Infatti, ciò sarebbe possibile (anche se pur sempre problematico, come rivelava Cartesio) soltanto se il pensiero e l'estensione fossero realtà distinte, e non già aspetti di un'unica realtà, determinati a svilupparsi parallelamente secondo l'unico ordine in cui quella realtà si manifesta. In virtù di questo parallelismo, Spinoza può risolvere facilmente due problemi che avevano travagliato e ancora travagliavano la scuola cartesiana. Da un lato, la questione della corrispondenza tra le idee e il loro oggetto esterno trova soluzione nel fatto che a ogni idea del pensiero corrisponde un corpo sul piano dell'estensione, e viceversa. Dall'altro lato, anche il problema della corrispondenza tra mente e corpo cessa di sussistere: quando ho la volontà, che per Spinoza è un'idea, di alzare il braccio (cioè un corpo), il braccio si alza, poiché i due eventi sono modi, rispettivamente del pensiero e dell'estensione, che corrispondono a uno stesso punto nel loro comune ordine di connessione.

La mente dell'uomo è un aspetto finito dell'intelletto infinito di Dio: essa è un'idea, cioè un modo dell'attributo del pensiero, cui corrisponde, come modo dell'estensione, il corpo. L'uomo è dunque composto di mente e di corpo. Ma il fatto che la mente abbia per oggetto il corpo non comporta che essa conosca il corpo di per se stesso (altrimenti essa uscirebbe, per così dire, dall'attributo del pensiero per entrare in quello dell'estensione), ma significa solo che essa conosce, o meglio è essa stessa, l'«idea» del corpo. Più esattamente, poiché il corpo umano è a sua volta composto di molti corpi più piccoli che contribuiscono alla sua continua

rigenerazione (le particelle del sangue, delle ossa ecc.) ed è contemporaneamente affetto da altri corpi a esso esterni (per esempio, è illuminato dal Sole), la mente umana conosce il corpo solo attraverso le idee di tutti questi altri corpi e delle loro affezioni. Tali idee, tuttavia, si presentano alla mente non già secondo l'ordine necessario con cui derivano da Dio, ma secondo l'ordine fortuito in cui esse appaiono nell'esperienza quotidiana. Esse non sono quindi idee «chiare e distinte» – Spinoza recupera la terminologia cartesiana – che ci danno una conoscenza adeguata del loro oggetto, ma idee «confuse» cui corrisponde soltanto una conoscenza inadeguata.

L'errore consiste infatti per Spinoza esclusivamente in una forma di inadeguatezza. Le idee confuse non hanno un contenuto di per sé falso, poiché tutto viene da Dio, e qualsiasi contenuto di idee è di per sé vero. La confusione, e quindi l'errore, sta semplicemente nel fatto che esse esprimono una conoscenza parziale, sradicata dall'ordine necessario che mostra la loro derivazione dalle idee che ne sono causa e, se si risale l'intera catena causale, da Dio.

Illustrando il processo cognitivo che porta dalla conoscenza inadeguata a quella adeguata, Spinoza riprende nell'*Ethica* la dottrina dei gradi della conoscenza già esposta nel *De intellectus emendatione*. Ora i generi della conoscenza vengono però ridotti da quattro a tre. Il primo grado è quello della sensibilità e dell'immaginazione, nel quale le idee si presentano in ordine casuale e confuso. Il secondo è costituito dalla ragione, la quale conosce le «nozioni comuni» a più cose, cioè quei modi infiniti che esprimono proprietà generali dei modi finiti (ad esempio, il movimento o la quiete per i singoli corpi). La terza e più alta forma di conoscenza, propria della facoltà dell'intelletto, è la «scienza intuitiva», che ci consente di vedere la derivazione necessaria delle cose dalla causa prima, cioè da Dio, secondo il loro corretto ordine geometrico. Mentre il primo genere di conoscenza è inadeguato, ragione e intuizione sono entrambe forme adeguate di conoscenza (diversamente da quanto si sosteneva nel *De intellectus emendatione*, che riteneva adeguata solo l'intuizione): esse infatti consentono di stabilire in maniera necessaria la connessione tra causa ed effetto, anche se nel caso della ragione scientifica la catena causale è risalita solo fino alle «nozioni comuni», mentre la conoscenza intuitiva parte dalla causa prima assoluta, da Dio. Soltanto l'intuizione

intellettuale, tuttavia, ci permette di considerare le cose nella loro assoluta realtà, non già come esse appaiono ai sensi o come vengono conosciute (sia pure in maniera già adeguata) con i concetti scientifici della ragione, ma come esse sono *sub specie aeternitatis*, cioè nell'eterna sostanza divina. Se condotta alle sue estreme possibilità la conoscenza garantisce all'uomo la perfetta intelligibilità del reale, cioè la possibilità di conoscere la realtà con la stessa profondità e la stessa certezza con cui essa è conosciuta da Dio.

8.7. *La morale*

Come preannuncia il suo titolo, l'*Ethica* intende essere un trattato di morale. Le dottrine metafisiche e gnoseologiche esposte nelle prime due parti dell'opera possono essere considerate come propedeutiche alla definizione di una teoria morale che si propone di liberare gli uomini dalle passioni. E poiché il riconoscimento della necessità della sostanza è per Spinoza il concetto fondamentale della concezione della realtà e della conoscenza, esso costituirà anche il perno concettuale della sua costruzione etica. Le manifestazioni della vita emotiva dell'uomo sono anch'esse «cose naturali», che obbediscono alle stesse leggi che regolano le altre espressioni della natura. L'uomo non è «un impero nell'impero», un'eccezione nel mondo della necessità naturale. Le sue passioni devono quindi essere considerate con lo stesso metodo geometrico con cui vengono considerati tutti gli altri modi della sostanza, «come se si trattasse di linee, di superfici, di corpi». Soltanto in questo modo l'uomo può conseguire una conoscenza adeguata degli impulsi che lo determinano ad agire e quindi, comprendendone l'intima necessità, può riuscire a non esserne più schiavo.

L'impulso fondamentale di ogni agire dell'uomo è lo sforzo (*conatus*) di «perseverare nel suo essere», di conservare se stesso e accrescere la propria potenza. Se riferito alla sola mente, tale sforzo prende il nome di «volontà», se riferito insieme alla mente e al corpo si chiama invece «appetito». Quando è consapevole di se stesso l'appetito è detto «cupidità». In quanto tende all'autoconservazione, la cupidità non rappresenta un difetto o una degenerazione della natura umana, ma ne costituisce l'essenza stessa. Di conseguenza, Spinoza abbandona ogni

atteggiamento tradizionalmente moralistico di rifiuto degli appetiti umani in nome di un bene o di una perfezione assolutamente e astrattamente definiti. Per lui è buono tutto ciò che è utile, e contribuisce alla perfezione di un essere ciò che ne aumenta la forza e la capacità di conservarsi.

Da queste definizioni, Spinoza deduce in ordine geometrico tutta la sua teoria degli «affetti», cioè delle emozioni che accrescono o diminuiscono la potenza del corpo e della mente, e quindi la capacità dell'uomo di essere e di agire. Così la «letizia» nasce dal sentimento della crescita della propria capacità vitale, la «tristezza» al contrario da quello di una sua diminuzione. L'«amore» e l'«odio» non sono che letizia o tristezza accompagnate dall'idea di una causa esterna. Tutti gli altri affetti sono derivazioni o determinazioni specifiche di queste emozioni fondamentali secondo una «geometria degli affetti» che ricorda per molti versi quella operata da Hobbes.

In quanto l'uomo non ha una conoscenza adeguata dei propri affetti, ma si limita a connetterli con circostanze che, di per sé considerate, gli appaiono fortuite, egli è completamente passivo nei loro confronti. Per questo gli affetti si configurano come passioni, che l'uomo subisce e delle quali è schiavo. In questo modo, la sua capacità di agire e di comprendere viene fortemente limitata, ed egli non riesce più a perseguire quello che è il suo vero bene e la sua vera utilità. Questa condizione corrisponde al primo grado di conoscenza.

L'uomo ha tuttavia la possibilità di elaborare una conoscenza adeguata degli affetti, apprendendo le loro vere cause e imparando a vedere la loro intrinseca necessità. In questo modo, talvolta, le passioni si dissolvono, perché, conosciutane la vera natura, non hanno più ragione di sussistere. Ad esempio, quando io sappia che la causa dell'odio che io provo verso una determinata persona non è quella persona stessa, ma una certa concatenazione necessaria di idee che mi porta a odiare, viene meno l'oggetto della mia avversione, e con ciò l'odio stesso. Talaltra, gli affetti continuano a sussistere anche quando io ne conosca adeguatamente le cause necessarie, come quando vedo la necessità che mi porta a ricercare il cibo come strumento della mia conservazione o la sessualità come mezzo per la generazione: in questo caso l'affetto non è più passivamente subito, ma attivamente ricercato, cosicché la passione si tramuta in una

vera e propria azione. Questa coscienza morale corrisponde al secondo genere di conoscenza: infatti, ciò che permette all'uomo di conoscere adeguatamente le proprie emozioni, considerandole effetti necessari di cause determinanti, è la ragione. Per mezzo di essa l'uomo attinge il suo vero utile, ossia ciò che veramente gli consente di accrescere la sua potenza di essere. La «virtù» non è dunque in contrasto con la natura, le sue leggi e i suoi appetiti; al contrario ne è la piena realizzazione. La liberazione dalle passioni non è mera abnegazione e rifiuto della dimensione emotiva; alla *meditatio mortis* della tradizione medievale Spinoza contrappone l'ideale etico della *meditatio vitae*.

Una conoscenza perfettamente adeguata degli affetti conduce tuttavia a risalire la loro catena causale fino alla causa prima, fino a Dio. Questo tipo di considerazione della vita emotiva – che corrisponde al terzo genere di conoscenza, quella dell'intelletto – si risolve ancora una volta nella considerazione della vita umana *sub specie aeternitatis*. Ciò non comporta la dissoluzione completa dell'emotività umana, ma la sua identificazione con la conoscenza intuitiva. In quest'ultima fase dell'ascesi morale l'uomo, cogliendo immediatamente la derivazione del tutto da Dio, prova un «amore intellettuale» nei confronti della divinità che è lo stesso con cui Dio ama se medesimo. In questo *amor intellectualis Dei* – cioè in questo atteggiamento dell'uomo verso Dio in cui si confondono misticismo e razionalismo – consiste la «beatitudine» per l'uomo, la quale non è premio alla virtù, ma è la più alta espressione della virtù stessa.

8.8. *L'analisi della Scrittura e della religione*

Nel *Tractatus theologico-politicus*, pubblicato anonimo nel 1670, Spinoza espone le sue opinioni in materia di religione e di politica. I due ambiti sono per lui strettamente connessi, poiché entrambi trovano il loro centro concettuale nell'esigenza di salvaguardare la libertà di pensiero e di espressione. L'avversario costante del *Tractatus* è quello spirito di intolleranza che Spinoza aveva già sperimentato in prima persona per quanto riguardava le questioni religiose e che di lì a pochi anni, caduta la repubblica, contaminerà anche la vita politica olandese, tanto da indurlo a rinunciare alla pubblicazione dell'*Ethica*.

Spinoza intraprende una rigorosa critica storico-filologica della Bibbia, intesa a mostrare come la forma espositiva e la struttura categoriale della Scrittura siano fortemente condizionate dalla situazione storica che le espresse. Nel testo biblico la parola di Dio è infatti interpretata secondo la cultura, il linguaggio e la mentalità particolari del popolo ebraico. I contenuti scritturali possono quindi essere legittimamente reinterpretati in modo da essere adattati a forme di sensibilità storicamente più recenti e, a maggior ragione, possono essere fatti oggetto di un'analisi razionale che, privandoli del loro carattere specificamente positivo, li trasformi in una religione naturale accettabile da tutti gli uomini in tutti i tempi. Un esempio caratteristico dell'analisi razionale cui Spinoza sottopone la tradizione religiosa è la critica del concetto di miracolo che, introdotto dalla cultura ebraica per mostrare la potenza divina, appare invece al filosofo un'assurdità, comportando l'interruzione di quell'ordine necessario della natura in cui si esprime la stessa volontà di Dio.

Le interminabili dispute sostenute nel corso dei secoli su temi religiosi, nonché lo spirito di intolleranza che spesso le ha accompagnate, dipendono da una cattiva conoscenza dei rapporti tra fede e filosofia. Mentre quest'ultima ha per oggetto la verità teoretica, la religione riguarda esclusivamente l'obbedienza a cui l'uomo è tenuto nei confronti della divinità. I dogmi di fede non entrano nel merito teorico – per esempio non si pronunciano sull'essenza di Dio, sulla natura della libertà divina (se essa consista in una forma di libero arbitrio o se coincida con la necessità) – ma riguardano esclusivamente le verità pratiche che costituiscono i presupposti del dovere dell'obbedienza (che Dio esiste, è unico, è onnipresente, è signore del mondo, esige amore verso il prossimo, premia o punisce ecc.). Tali dogmi sono semplicissimi e, comuni a tutte le religioni, escludono ogni motivo di disputa. In questo modo Spinoza intendeva, da un lato, impedire che la discussione religiosa diventasse strumento di intolleranza nelle mani dei detentori del potere religioso e politico, poiché la fede, che è loro competenza, non contiene alcuna ragione di controversia; dall'altro, riservare alla ristretta cerchia dei dotti la possibilità di dibattere quei temi che, ormai lontani dalla pratica religiosa e politica, potevano tranquillamente essere interpretati in chiave rigorosamente razionalistica.

8.9. *Il pensiero politico*

Se i primi tre quarti del *Tractatus* riguardano problemi religiosi o di esegesi biblica, gli ultimi cinque capitoli sono dedicati all'esposizione del pensiero giuridico-politico di Spinoza. La concezione spinoziana del diritto e dello Stato si inserisce in una cornice schiettamente giusnaturalistica, con molti punti di convergenza con il pensiero di Hobbes, del quale il filosofo di Amsterdam conosceva senz'altro il *De cive* e, forse, la traduzione olandese del *Leviatano*.

Anche Spinoza parte dall'ipotesi di uno stato di natura che precede la società civile. In questa condizione il diritto di ciascuno è uguale al suo potere, cioè alla forza di cui dispone per affermare il proprio essere. Infatti, il potere del singolo non è che la stessa potenza della natura, della quale egli è espressione particolare. Lo stato di natura è quindi una condizione di insicurezza e di pericolo, poiché ciascuno è esposto alla possibilità di avere meno forza, meno potere, e quindi meno diritto naturale, di un altro. La ragione, che indica agli uomini il loro vero bene, cioè la loro vera utilità, li induce pertanto a istituire un patto sociale, con il quale il diritto-potere di ciascuno viene limitato in modo da garantire a tutti la sicurezza della propria persona. È quindi lo stesso impulso all'autoconservazione – lo «sforzo di perseverare nel proprio essere», che l'uomo condivide con tutti gli esseri naturali – a produrre, in maniera necessaria, il passaggio dallo stato di natura a quello civile.

In due punti il pensiero politico di Spinoza si differenzia tuttavia da quello di Hobbes, prefigurandone esiti del tutto diversi. In primo luogo, Spinoza non ritiene che nel patto i singoli rinuncino al loro diritto naturale, ma al contrario che essi attuino semplicemente, attraverso la sua limitazione, le condizioni necessarie per conservarlo. Per questo, per quanto riguarda la quantità di diritto detenuto dal singolo, la condizione civile per Spinoza deve somigliare il più possibile a quella naturale. Se nello stato di natura gli uomini erano uguali, uguali dovranno essere anche nello stato civile. Ciò induce Spinoza a preferire la democrazia alle altre forme di governo (mentre Hobbes difendeva la superiorità della monarchia): tuttavia anche per lui il potere sovrano, quantunque democratico, deve necessariamente essere assoluto.

In secondo luogo, Spinoza ritiene che tra i diritti naturali cui l'uomo non può rinunciare nel passaggio allo stato civile vi sia la libertà di pensiero e di espressione. Nessun governo può restringere questa facoltà, purché essa si limiti all'analisi razionale e abbia un valore esclusivamente teorico. La libertà di pensiero non può infatti tradursi in un diritto di resistenza, poiché ciò minerebbe alle fondamenta la sicurezza dello Stato. Sarà compito dei governanti prendere in considerazione le libere critiche dei sudditi e tradurle, in caso di un loro accoglimento, in realtà politica. Sia a causa della situazione storica in cui vive, sia per via dei presupposti concettuali del suo pensiero, Spinoza rimane sospeso tra l'aspirazione a una condizione politica che superi le angustie dell'autoritarismo (com'era stato dipinto da Hobbes) e l'impossibilità di formulare una dottrina dello Stato autenticamente liberale (come sarà quella di Locke).

9. Locke

9.1. *Platonismo di Cambridge e sperimentalismo di Oxford*

La filosofia inglese della seconda metà del Seicento è ampiamente influenzata dai due maggiori centri accademici dell'isola: Cambridge e Oxford. Le due università hanno tuttavia tradizioni diverse e questa differenza si riflette anche sugli indirizzi di pensiero che a esse fanno capo. A Cambridge è particolarmente viva la cultura platonica e neoplatonica, spesso rivissuta attraverso la mediazione rinascimentale dell'Accademia fiorentina e del pensiero di Tommaso Moro. Verso la metà del secolo questa tradizione si consolida nella scuola dei cosiddetti platonici di Cambridge, alla quale appartengono Benjamin Whichcote (1609-1683), John Smith (1618-1652), Nathanael Culverwell (1618-1651) e, tra i più rilevanti, Ralph Cudworth (1617-1688) e Henry More (1614-1687).

Il presupposto fondamentale della scuola di Cambridge è la piena convergenza tra ragione e fede, tra ragione e rivelazione. La ragione, infatti, non è più intesa, come in Cartesio o in Hobbes, quale facoltà di dedurre o di calcolare, secondo un modello di ascendenza matematica, ma piuttosto come lume interiore (la «candela del Signore») che consente di penetrare intuitivamente l'essenza della realtà. Le verità fondamentali della fede – esistenza di Dio e immortalità dell'anima – nonché i princìpi generali della morale sono quindi dimostrabili razionalmente. A tal scopo gli esponenti della scuola di Cambridge sostengono la tesi dell'esistenza nell'uomo di «idee innate», concepite talvolta, con una reminiscenza stoica (ad esempio in Cudworth), come anticipazioni dell'esperienza. Questa posizione era già stata difesa nel 1624 da Herbert di Cherbury (1583-1648), il quale nel *De veritate* aveva sostenuto che l'uomo riceve da Dio, fin dalla nascita, alcune «nozioni comuni», cioè alcune verità universalmente valide, circa l'esistenza di Dio, il dovere di venerarlo, il premio o il castigo dopo la morte.

Un altro importante assunto di alcuni platonici di Cambridge (come Cudworth e More) è l'esistenza di una «forza vitale» che permea tutta quanta la realtà, discendendo da Dio fino ai livelli più bassi della materia inorganica. La realtà quindi, pur presentando al proprio interno una gerarchia di gradi diversi, è sostanzialmente unitaria e si configura come un grande organismo. Ciò spiega l'avversione della scuola per ogni forma di meccanicismo di derivazione cartesiana, che riduce il mondo a una pluralità di corpi inerti e spiega il movimento senza far ricorso al concetto di vita. Ancora maggiore, ovviamente, è l'ostilità nei confronti del materialismo hobbesiano, il quale assomma ai difetti del meccanicismo anche la negazione di quel principio spirituale che, agli occhi dei platonici inglesi, era strettamente connesso con la forza vitale della natura.

Tutt'altro carattere presenta, invece, l'atmosfera culturale di Oxford, legata alla tradizione aristotelica e, quindi, più attenta a una forma di sapere scientifico in equilibrio tra ragione ed esperienza. Qui prevale infatti un nuovo indirizzo di pensiero (o, come si iniziò a dire, una *New Philosophy*) imperniata sulla promozione della filosofia sperimentale. A questo gruppo di scienziati – che ebbe tra l'altro il merito di indurre il re a fondare una delle più importanti accademie scientifiche europee, la Royal Society – appartengono il logico John Wilkins (1614-1672), il matematico John Wallis (1616-1703), l'economista William Petty (1623-1687), l'architetto Christopher Wren, e, in posizione di netta prevalenza dal punto di vista filosofico, il chimico Robert Boyle (1627-1691).

Boyle è autore di un fortunato libro, *Il chimico scettico* (1661), nel quale egli fa oggetto di aspra critica la tradizionale concezione delle qualità fondamentali, sia nella versione dei quattro elementi aristotelici, sia in quella dei tre princìpi di Paracelso. A essa egli contrappone i vantaggi metodologici presentati dal meccanicismo e dal corpuscolarismo. Il primo consente di spiegare i fenomeni ricorrendo ai semplici princìpi della materia e del movimento; il secondo, a sua volta, fa riferimento all'esistenza di corpuscoli sempre ulteriormente divisibili che, muovendosi nel vuoto e componendosi o dividendosi in vario modo, danno origine ai diversi corpi fisici. Ancora più rilevante è la cornice filosofico-gnoseologica in cui Boyle inserisce la sua dottrina. Lo «scetticismo», cui si allude nel titolo del suo libro, esprime il rifiuto metodologico di ogni «entusiasmo», cioè di ogni accettazione acritica di

teorie che non siano passate al vaglio congiunto della sperimentazione e della riflessione razionale; in questa esigenza di combinare ragione ed esperienza Boyle si allinea sulle posizioni di Galileo e di Bacone.

Le due scuole di Cambridge e di Oxford non devono certo essere troppo rigidamente contrapposte. Basti pensare che esponenti della prima, come Cudworth e More, fanno parte della Royal Society, mentre, per altro verso, l'interesse religioso non è mai estraneo ai filosofi di Oxford, i quali – da Wilkins a Boyle – si propongono spesso esplicitamente di mostrare la piena compatibilità tra la fede e la nuova scienza. Tuttavia esse rappresentano le due «anime» filosofiche dell'Inghilterra seicentesca e come tali costituiscono imprescindibili termini di riferimento – ovviamente accanto ai due classici del pensiero inglese precedente, Bacone e Hobbes – della riflessione di John Locke.

9.2. *Vita e opere di Locke*

Anche la vita di John Locke, come quella di Hobbes, fu segnata dalle vicissitudini che travagliarono la vita politica inglese nel Seicento. Più giovane di Hobbes di oltre quarant'anni, egli ebbe modo di assistere sia alla prima Rivoluzione inglese, con la decapitazione di Carlo I Stuart e l'instaurazione del governo repubblicano di Cromwell (1649), sia alla restaurazione monarchica di Carlo II (1658), sia alla seconda o «gloriosa» Rivoluzione che portò all'unificazione delle corone d'Inghilterra e dei Paesi Bassi nella persona di Guglielmo di Orange (1688). Nella formazione delle sue convinzioni politiche, tuttavia, Locke percorse strade del tutto divergenti da quelle imboccate da Hobbes: proveniente da una famiglia puritana, egli rimase fedele per tutta la vita a un programma politico improntato ai valori della libertà e della tolleranza. La stessa protezione di cui godette da parte di lord Antony Ashley Cooper, futuro conte di Shaftesbury e cancelliere di Carlo II, era anche alimentata dalla condivisione di modelli politici a carattere liberale.

Nato a Wrington (Bristol) nel 1632 (lo stesso anno in cui nacque Spinoza), Locke studia filosofia e medicina al prestigioso Christ Church College di Oxford. Nel 1668 viene nominato membro della Royal Society. Dal momento in cui, nel 1667, diviene segretario personale di Ashley Cooper la sua vita è in gran parte legata alle alterne fortune del

suo protettore. Stabilitosi a Londra nell'elegante residenza dei Cooper (Exeter House), egli è costretto a trasferirsi a lungo in Francia dopo che Shaftesbury perde la carica di cancelliere (1674). Tornato in Inghilterra (1679), Locke riprende la sua frequentazione di Exeter House; ma, allorché lord Ashley è definitivamente esiliato per aver cospirato contro il tentativo di restaurazione assolutistico-cattolica di Carlo II, egli preferisce rifugiarsi prima a Oxford, poi in Olanda. Qui si mette in contatto con l'ambiente liberale di Guglielmo di Orange e, quando questi diventa re d'Inghilterra, torna a Londra (1689). Non soddisfatto neppure dal nuovo governo, Locke, pur conservando qualche incarico amministrativo, preferisce appartarsi nel castello di Oates nell'Essex, ospite della figlia del platonico Ralph Cudworth (1691). Qui muore nel 1704.

L'opera principale di Locke è il *Saggio sull'intelligenza umana*. Pubblicato nel 1690 il *Saggio* è il risultato di una lunga elaborazione teorica, che trova espressione nel *I Abbozzo* (i cui primi appunti risalgono al 1661) e nel *II Abbozzo* (1671). Sicuramente i due *Abbozzi* rappresentano tappe di un'unica evoluzione di pensiero, tant'è che il loro contenuto è analogo a quello del *Saggio* (con l'eccezione dell'ultimo dei quattro libri di cui questo si compone, che è interamente nuovo). Essi tuttavia – come la critica più recente ha messo in luce – presentano anche una loro autonomia e una loro specificità, determinata dal fatto che l'orizzonte culturale entro cui Locke si muove cambia nel passaggio dagli *Abbozzi* all'opera definitiva. Nei primi si risente soprattutto l'influenza dell'ambiente inglese, mentre nel *Saggio* Locke si avvale della più profonda conoscenza della filosofia francese, soprattutto cartesiana, acquisita durante il suo soggiorno nel continente.

Nello stesso anno in cui compare il *Saggio*, Locke pubblica anche la sua maggiore opera politica, i *Due trattati sul governo*. L'anno precedente era uscita la *Epistula de tolerantia*. È questa l'unica opera importante di Locke scritta in latino: faceva parte del programma culturale del filosofo scrivere sempre in inglese, in uno stile semplice e lineare, in modo che la sua filosofia – ed è questo un carattere che egli ha in comune con l'illuminismo – non fosse rivolta soltanto agli accademici, ma raggiungesse i più larghi strati della borghesia colta. Altre opere rilevanti sono i *Pensieri sull'educazione* (1693), nei quali Locke prospetta un ideale pedagogico che rispetti l'unità tra mente e corpo, il *Saggio sulla*

ragionevolezza del cristianesimo (1695) e, pubblicata postuma, la *Guida dell'intelletto*, che assumeva probabilmente a modello il cartesiano *Discorso sul metodo*.

9.3. *Locke tra empirismo e razionalismo*

Nelle interpretazioni dei manuali di storia della filosofia ricorre a volte un'immagine un po' stereotipata di Locke, dovuta a una inveterata tradizione interpretativa che risale probabilmente a Hegel. Quest'immagine è caratterizzata da due convinzioni tra di loro strettamente connesse. In primo luogo, Locke è considerato il capostipite del cosiddetto empirismo inglese moderno, che troverà le sue successive tappe di sviluppo in Berkeley e in Hume. In secondo luogo – e di conseguenza – l'empirismo di Locke viene rigidamente contrapposto al razionalismo di Cartesio, di Spinoza e di Leibniz. A fronte di questi due presupposti interpretativi occorre fare altrettante osservazioni. Innanzitutto, l'empirismo di Locke, pur introducendo, come si vedrà, incisivi elementi di novità, è fortemente debitore nei confronti della precedente tradizione empiristica inglese, soprattutto di Bacone e di Hobbes. Conseguentemente, come già avveniva in quegli autori, l'istanza empiristica non si colora di valenze antirazionalistiche (come avverrà invece, in diversa forma, in Berkeley e in Hume). Al contrario in Locke empirismo e razionalismo sono strettamente congiunti in un'unica soluzione filosofica. Locke continua quindi il programma di conciliazione tra momento empirico e momento razionale che era già stato avviato, ad esempio, da Hobbes: ma mentre in Hobbes le due esigenze rimangono in qualche modo giustapposte – da un lato i concetti derivano dai sensi, dall'altro l'edificio della conoscenza è costruito razionalisticamente sul calcolo dei nomi e delle definizioni (sul modello matematico) – in Locke esse trovano una più adeguata compenetrazione.

La cesura tra il razionalismo di Locke e quello di Cartesio, dunque, consiste non tanto nella contrapposizione dell'esperienza alla ragione, quanto nella fusione di ragione ed esperienza. Se per Cartesio l'esperienza non aveva alcun ruolo nella definizione del concetto di ragione e una funzione secondaria nel processo conoscitivo, per Locke essa diventa l'imprescindibile termine di riferimento per comprendere la natura tanto

della ragione quanto della conoscenza. (E in ciò il suo empirismo, schiettamente gnoseologico, si distingue anche da quello di Bacone e Hobbes, che era prevalentemente metodologico.)

La differenza tra la posizione lockiana e quella cartesiana può essere sintetizzata come segue. Cartesio concepiva la ragione come una facoltà conoscitiva assoluta, che trovava il suo fondamento nella stessa dimensione metafisica della *res cogitans*. Il processo conoscitivo era determinato interamente dalle potenzialità insite nella ragione, per cui esso avveniva interamente a priori, attraverso quel procedimento intuitivo-deduttivo che è proprio della ragione stessa. Per Locke, invece, la ragione è una funzione conoscitiva e argomentativa che non può fare nulla senza il soccorso dell'esperienza, dalla quale dipende sia il materiale conoscitivo su cui la ragione può operare sia la verifica finale delle operazioni compiute dal soggetto conoscente. Le possibilità conoscitive dell'uomo, quindi, non sono più illimitate (o limitate soltanto dalla capacità di costruzione razionale dell'uomo), ma rigorosamente confinate entro i limiti dell'esperienza. Il problema fondamentale diventa per Locke analizzare come l'esperienza condizioni le funzioni stesse della ragione e quali siano i limiti della conoscenza umana.

Il riconoscimento lockiano della radice empirica della conoscenza comporta anche l'abbandono del primato gnoseologico della matematica. Per Cartesio la matematica – cioè il procedimento intuitivo-deduttivo – costituisce il modello metodologico di ogni sapere filosofico, che deve conseguire sempre l'evidenza e la certezza di una conoscenza scientifica oggettiva. Per Locke, viceversa, la ragione, procedendo non già da intuizioni evidenti, ma da idee di origine empirica, non può prefiggersi la riconduzione della filosofia alla scienza: il lavoro del filosofo consiste piuttosto nel confronto reciproco delle idee, nella loro valutazione ai fini della discussione e dell'argomentazione. L'ambito di ricerca del filosofo non si limita pertanto a ciò che può essere suscettibile di conoscenza scientifica (la sfera della matematica e della natura), ma si estende a tutto ciò che è rappresentabile mediante idee, e quindi al mondo umano in generale. L'etica, la politica e la religione, che in Cartesio trovavano poco o nessuno spazio, diventano i temi centrali della ricerca filosofica. Locke estende quindi all'ambito pratico quella funzione critica della ragione che Cartesio confinava rigorosamente entro la sfera teoretica. Proprio per

questo motivo la filosofia illuministica del Settecento, che della funzione critica della ragione farà il suo cavallo di battaglia, ritroverà in Locke uno dei suoi autori preferiti.

9.4. *Le fonti della conoscenza*

Nell'«Epistola al Lettore» che introduce il *Saggio sull'intelligenza umana*, Locke fornisce un'importante informazione sull'origine della sua opera. Ecco il suo racconto: «Cinque o sei amici miei, essendosi riuniti in casa mia, ed essendo venuti a discorrere attorno a un argomento ben diverso da quello che io tratto in quest'opera, ben presto si trovarono a un punto morto per le difficoltà che sorsero da ogni parte». Uno degli amici che parteciparono a quella riunione ci informa che il tema di discussione era costituito dai «princìpi della morale e della religione rivelata». Si discuteva dunque di un argomento di filosofia pratica, la quale, come abbiamo visto, stava molto a cuore a Locke e al suo ambiente culturale. Tuttavia non si riuscì a concludere nulla per il fatto che, come ci dice Locke stesso subito dopo, «eravamo su una strada sbagliata e, prima di impegnarci in ricerche di quel genere, era necessario esaminare le nostre stesse capacità, e vedere quali oggetti siano alla portata della nostra intelligenza, e quali invece siano superiori alla nostra comprensione». Occorreva, in altri termini, definire con esattezza i limiti della conoscenza umana.

Per condurre questa indagine, Locke scrive il *Saggio*. E poiché l'esame della conoscenza umana deve cominciare dal problema della sua origine, egli dedica il primo libro di quest'opera a una rigorosa analisi e critica dell'innatismo. I sostenitori dell'esistenza di idee innate fondavano la loro tesi sull'affermazione dell'esistenza di verità fondamentali che riscuotono necessariamente il consenso di tutti gli uomini. Ma in realtà, controbatte Locke, questo consenso non esiste affatto. Se consideriamo ad esempio i princìpi teoretici che pretendono di essere innati (come: è impossibile che una cosa sia e non sia allo stesso tempo), vediamo che i bambini e gli idioti non ne sono affatto in possesso. Per quanto riguarda i princìpi pratici – analogamente – la considerazione della storia dell'umanità e i resoconti degli esploratori di terre lontane mostrano come non esista nessuna regola comportamentale che non sia ignorata o infranta da

qualche parte del mondo: anzi, cose che in un luogo sono ritenute abominevoli, in un altro sono considerate come altamente meritevoli.

Se non può scaturire da nozioni connaturate in noi sin dalla nascita, da dove proviene dunque la conoscenza? A questo punto la risposta è obbligata. Ogni nostra rappresentazione mentale, ovvero – nel linguaggio che Locke eredita da Cartesio – ogni idea giunge necessariamente dall'esperienza. Quest'ultima si presenta sotto due forme. Da un lato essa è sensazione, la quale ci fornisce le idee che provengono dagli oggetti esterni attraverso i cinque sensi; dall'altro essa è riflessione, che sta invece all'origine delle idee relative alle operazioni interne alla mente, compresi gli stati d'animo e le passioni. Sensazione e riflessione sono le due sole fonti della nostra conoscenza: ogni sapere che pretenda di avere un'origine diversa è per ciò stesso privo di fondamento.

9.5. *La classificazione delle idee*

Dopo aver chiarito l'origine delle nostre conoscenze nel secondo libro del *Saggio*, Locke procede alla distinzione dei diversi tipi di idee. La divisione fondamentale è quella tra «idee semplici» e «idee complesse».

Le idee semplici sono quelle che l'intelletto riceve, del tutto passivamente, dalla sensazione o dalla riflessione: come dice il loro nome, esse non sono ulteriormente scomponibili in altre idee. Le idee semplici che derivano dalla sensazione possono dipendere da un solo senso (come le qualità sensibili degli oggetti: liscio, bianco, freddo ecc.), oppure da più sensi congiunti (come l'idea di movimento). Le idee semplici provenienti dalla riflessione o, come Locke dice anche, dal «senso interno», possono appartenere al gruppo che riguarda le operazioni del pensiero oppure a quello relativo alle operazioni della volontà.

All'interno delle idee semplici che provengono dal senso esterno, Locke riprende anche la distinzione – già presente in Galilei, in Cartesio e in Boyle, dal quale egli la mutua – tra idee di «qualità primarie» e di «qualità secondarie». Le prime sono quelle che ineriscono agli oggetti stessi, come la solidità, l'estensione, il movimento ecc. Le seconde sono invece quelle che dipendono dalle condizioni soggettive della nostra sensibilità, come i colori, gli odori ecc. Questa distinzione consente a Locke di fare un'importante affermazione sulla corrispondenza tra idee e oggetti reali:

«Le idee delle qualità primarie dei corpi somigliano a queste qualità e gli esemplari di tali idee esistono realmente nei corpi stessi; ma le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie non contengono nessuna somiglianza e non c'è nulla nei corpi stessi che abbia alcuna conformità con queste idee» (*Saggio*, II, cap. 8, § 15). Esistono dunque idee che non escono dall'ambito del pensiero e altre che sono riproduzione fedele della realtà. Bisogna tuttavia osservare che questa distinzione è difficilmente spiegabile all'interno di una cornice concettuale come quella lockiana, nella quale si ha sempre solo conoscenza di «idee», cioè di rappresentazioni mentali derivate dall'esperienza, e mai di «cose». Per questa ragione Berkeley e Hume non esiteranno ad abolirla.

Le idee semplici costituiscono per così dire il materiale della conoscenza, gli elementi fondamentali con cui si può costruire l'edificio del sapere. Più idee semplici, infatti, possono essere combinate tra loro in modo da comporre idee complesse. Se nel ricevere le idee dall'esperienza l'intelletto è puramente passivo, nella rielaborazione delle idee semplici e nella loro composizione in idee complesse esso si rivela una facoltà conoscitiva attiva. All'interno delle idee complesse, Locke distingue poi tra le idee di «modo», di «sostanza» e di «relazione».

Sono «idee di modo» quelle relative a ciò che è percepito come non sussistente di per sé, ma dipendente da una sostanza di cui è determinazione. Per esempio, l'idea della gratitudine o della bellezza non può esistere se non in dipendenza dall'idea di una persona che abbia la qualità di essere grata o bella. Locke distingue inoltre tra i «modi semplici», che risultano dalla ripetizione della stessa idea semplice (per esempio la dozzina nasce dalla riproduzione della stessa idea per dodici volte), e i «modi misti», che sono composti di idee semplici di diverse specie (ad esempio, l'idea della bellezza consiste in una determinata combinazione di figure, colori ecc.). Tra le idee composte di modo semplice Locke colloca anche quella dell'infinito, che nasce esclusivamente dalla somma indefinita di spazi o tempi finiti: infatti, lo spazio e la durata nel tempo sono idee semplici, fornite immediatamente dalla sensazione che percepisce la distanza tra due punti (lo spazio) o dalla riflessione che coglie la successione interna delle idee (il tempo).

Le «idee di sostanza» riguardano invece le rappresentazioni di ciò che è percepito come sussistente di per se stesso e a cui vengono riferite le

qualità espresse dalle idee semplici (ad esempio un uomo, un cavallo, il mondo, la mente). Esse possono essere distinte in sostanze singole (un uomo, una pecora) o in sostanze collettive (un esercito di uomini, un gregge di pecore). Ma la principale tra le idee di sostanza è l'idea della sostanza stessa, alla quale Locke muove una critica che – ripresa più tardi da Hume e da Kant – costituisce uno dei contributi più originali del suo pensiero. Nella nostra esperienza quotidiana noi osserviamo che molte idee semplici si presentano costantemente unite tra loro, tanto da indurci a considerarle una sola idea semplice (per esempio il colore giallo, la luminosità, la relativa malleabilità si presentano costantemente in ciò che chiamiamo «oro»). Tuttavia, poiché le idee semplici non possono sussistere di per sé ma devono essere riferite agli oggetti di cui sono qualità, siamo portati a presupporre una «sostanza» che funga da fondamento oggettivo dell'idea semplice che abbiamo falsamente immaginato. La sostanza, a sua volta, può essere intesa etimologicamente come qualcosa che «sta sotto», cioè come «sostrato» che soggiace, ad esempio, alle diverse qualità che costituiscono l'idea dell'oro; oppure come un'«essenza» che esprime l'intrinseca unità e interdipendenza di tali qualità. Ma poiché l'esperienza non ci offre che singole idee semplici (non già l'oro, ma le singole qualità dell'oro), la sostanza da noi presupposta è completamente al di là delle nostre possibilità conoscitive. Facendo riferimento a essa, noi pretendiamo di spiegare ciò che non conosciamo con ciò che conosciamo ancor meno.

La conclusione che Locke trae da tutto ciò va oltre la critica al concetto di sostanza, investendo il problema generale dei limiti della conoscenza umana: «Non abbiamo nessuna conoscenza della costituzione interna e della vera natura delle cose, perché siamo privi della facoltà di raggiungerla» (*Saggio*, II, cap. 23, § 32). Si spiega così il fatto che egli, pur distinguendo tra sostanze solide ed estese (cioè materiali) e sostanze spirituali, capaci di pensare e di volere, non possa escludere che Dio abbia dato anche alla sostanza materiale la facoltà di pensare – affermazione che da Leibniz in poi verrà energicamente combattuta, procurando a Locke l'accusa di «spinozismo» – poiché nulla siamo in grado di affermare sulla natura essenziale della materia.

Le «idee di relazione», infine, nascono dal confronto di un'idea con un'altra. La principale idea di relazione è quella tra causa ed effetto.

«Denotiamo con il nome generale di causa ciò che produce qualunque idea semplice o complessa, ed effetto ciò che ne è prodotto. Così, trovando che in quella sostanza che chiamiamo cera la fluidità, che è un'idea semplice che non era prima in essa, viene costantemente prodotta dall'applicazione di un certo grado di calore, diciamo che l'idea semplice di calore, in rapporto alla fluidità della cera, ne è la causa, e la fluidità è l'effetto» (*Saggio*, II, cap. 26, § 1). Quindi, il rapporto causaeffetto costituisce ancora per Locke un fatto oggettivo, per quanto non sia possibile conoscerlo nella sua intrinseca natura: occorrerà attendere le analisi di Hume perché anche questo concetto sia sottoposto alla stessa radicale critica empiristica che Locke muove alla nozione di sostanza.

Altra importante idea di relazione è quella di identità. L'identità in generale esprime il rapporto intercorrente tra un oggetto e se stesso, allorché viene considerato in luoghi o tempi diversi. Ma questo stesso rapporto si stabilisce anche nel soggetto pensante, il quale ha coscienza di essere sempre identico a sé malgrado i mutamenti spazio-temporali, poiché nell'atto della percezione egli coglie non soltanto l'oggetto percepito, ma anche – a differenza di quanto sosterrà Hume – se stesso come percipiente. Il problema dell'identità e della continuità dell'io con se medesimo viene quindi risolto in forma puramente empirica, senza far ricorso alla tradizionale categoria della sostanza che in Locke aveva perso, come abbiamo appena visto, ogni capacità esplicativa.

9.6. *Il linguaggio*

Il terzo libro del *Saggio* riguarda il problema del linguaggio, la cui funzione consiste nel rendere le idee comunicabili agli altri. Le parole sono infatti «segni delle idee degli uomini e, per tal modo, gli strumenti con i quali gli uomini comunicano le loro concezioni» (*Saggio*, III, cap. 2, § 6). Ciò che rende oggettivo, e quindi comunicabile, il significato attribuito alle parole è il «tacito consenso» con cui, nell'uso comune, certi termini sono connessi costantemente con determinate idee, cosicché quando un uomo pronuncia quella parola di fronte a un altro, nella mente di quest'ultimo viene immediatamente suscitata l'idea pensata dal primo. Il linguaggio non ha dunque un'origine naturale (cioè le parole non sono segni intrinseci alle cose), ma convenzionale.

La maggior parte delle parole usate dall'uomo sono nomi comuni, che si riferiscono non a una sola cosa (come avviene nel caso dei nomi propri) ma a un gruppo di cose che partecipano tutte di determinate qualità. L'insieme delle qualità che una cosa ha in comune con altre – ciò che Locke chiama «essenza nominale» – costituisce l'idea generale, ricavata dall'esperienza particolare attraverso un processo di astrazione, tralasciando ciò che di una certa cosa è determinato da condizioni contingenti (tempo, luogo ecc.) e conservando solo ciò che è comune a tutta la categoria o specie cui la cosa particolare appartiene. L'universale non esiste nella realtà (le cose sono sempre particolari), ma riguarda soltanto le idee generali (o astratte) e i nomi comuni che ne sono i segni. Accanto al convenzionalismo, il nominalismo è quindi un assunto fondamentale della dottrina lockiana del linguaggio, erede in ciò di quella tradizione occamistica che era ancora viva nella cultura inglese del tempo.

9.7. *La conoscenza*

La conoscenza è «la percezione del legame e concordanza, o della discordanza e contrasto, tra idee» (*Saggio*, IV, cap. 1, § 2). Tale accordo può essere colto immediatamente mediante l'intuizione, oppure discorsivamente attraverso una dimostrazione. Nel primo caso, la conoscenza è assolutamente certa, poiché l'accordo o il disaccordo è percepito in virtù delle stesse idee da confrontare, senza introdurre altri elementi che possano occasionare l'errore (ad esempio, il blu non è il giallo, il tutto è maggiore della parte). Nel secondo caso, invece, la concordanza o discordanza tra due idee, troppo lontane una dall'altra per essere confrontate immediatamente, può essere appurata soltanto inserendo tra di esse una o più idee intermedie che si chiamano «prove». In questa seconda specie di conoscenza consistono i nostri ragionamenti discorsivi. La certezza della conoscenza così conseguita dipende però dal fatto che ciascun passaggio del ragionamento si risolve nella percezione immediata dell'accordo o del disaccordo tra le varie coppie di idee intermedie: un corretto procedimento dimostrativo si deve quindi fondare – per Locke come già per Cartesio – sul carattere intuitivo di tutti i segmenti di cui si compone.

In base alla sua stessa definizione la conoscenza non ha per oggetto le cose, ma le idee. Rimane pertanto aperto il problema – anch'esso già cartesiano – della realtà degli oggetti di conoscenza: come si può dimostrare che le idee, soprattutto quelle complesse, che derivano da un'attività di composizione che è opera del soggetto, non sono puri enti mentali, ma corrispondono a oggetti realmente esistenti? In mancanza di tale garanzia la conoscenza si ridurrebbe, infatti, a una costruzione ideale, la cui certezza consisterebbe esclusivamente nella correttezza con cui si decide l'accordo o il disaccordo reciproco delle idee: essa sarebbe quindi puramente formale e non toccherebbe l'ambito della realtà.

Per risolvere questo problema Locke distingue tre ordini di esistenze, la cui realtà dev'essere conosciuta con certezza. L'esistenza dell'io ci è data dall'intuizione: come già aveva detto Cartesio, io sono certo di esistere per il fatto stesso di pensare e di dubitare. L'esistenza di Dio è invece attingibile mediante dimostrazioni, poiché la ragione mi insegna che il mondo non potrebbe esistere senza una causa eterna, intelligente e onnipotente. Rimane da provare l'esistenza delle cose esterne. A questo scopo Locke introduce, accanto all'intuizione e alla dimostrazione, una terza forma di conoscenza: la percezione sensibile attuale, cioè considerata nel momento stesso in cui si verifica. Nell'attimo in cui percepisco le idee semplici che costituiscono il materiale della conoscenza ho infatti la coscienza vivissima, che molto si avvicina all'atto intuitivo, della realtà di ciò che percepisco. Ma appena la percezione perde la sua attualità per entrare nella memoria, quando cioè non ho più di fronte a me il Sole di cui vedo la luce e sento il calore, ma soltanto il ricordo di quelle percezioni, io non posso più essere certo che l'astro continui a esistere. Dalla certezza si passa allora alla probabilità della conoscenza che si fonda prevalentemente sull'analogia (dal fatto che io penso induco l'esistenza di altri esseri pensanti) o sull'autorità (credo all'esistenza di Alessandro Magno perché è testimoniata dagli storici). L'ambito del probabile, all'interno del quale si distinguono ancora diversi gradi (l'esistenza delle cose esterne è più probabile di alcuni strani fenomeni di cui leggo in un racconto di viaggi), è comunque sufficiente a garantire la possibilità di una prassi quotidiana che non potrebbe sussistere senza la credenza nella realtà in cui l'uomo opera.

Intuizione, dimostrazione e percezione attuale esauriscono dunque il campo della conoscenza certa. Ma anche in questo ambito la certezza riveste gradi diversi: soltanto nell'intuizione essa è infatti attinta pienamente. La dimostrazione razionale è sicura solo in quanto è riconducibile all'intuizione: ma nel procedimento discorsivo ciò non è mai garantito e l'errore rimane sempre possibile. La conoscenza dei sensi, infine, pur spingendosi oltre la semplice probabilità, non raggiunge l'evidenza dei primi due livelli. Tutte e tre queste osservazioni – la priorità assoluta dell'intuizione, la riduzione del procedimento razionale a quello intuitivo, ma soprattutto la subordinazione della percezione sensibile alla facoltà intuitivo-razionale – introducono un accento nuovo nel *Saggio*.

Già si è detto che in Locke si fondono empirismo e razionalismo. Nei libri iniziali dell'opera, tuttavia, la prima componente prevale nettamente sulla seconda con la critica dell'innatismo, con l'analisi dell'origine empirica delle idee, con la formulazione di una teoria convenzionalistica e nominalistica del linguaggio. Nel quarto libro invece, nel quale ricorrono numerose, come si è visto, le suggestioni cartesiane, prende corpo l'esigenza di formulare una teoria della conoscenza che si incentri primariamente sulla funzione intuitivo-razionale della mente umana, anche se l'esperienza sensibile continua a essere l'irrinunciabile condizione di ogni sapere.

9.8. *Il pensiero politico*

Uno degli aspetti più importanti della filosofia di Locke è la riflessione sul diritto e sullo Stato, per mezzo della quale egli si confronta – come già aveva fatto Hobbes – con le grandi trasformazioni politiche che attraversano la storia inglese del Seicento. Il pensiero politico lockiano è contenuto soprattutto nei due *Trattati sul governo* del 1690.

Il primo di essi, che ha carattere esclusivamente polemico, si prefigge di confutare la tesi sostenuta da Robert Filmer (morto nel 1653) nel *Patriarca, o il potere naturale dei re*. In quest'opera Filmer difendeva la concezione assolutistica del potere monarchico, asserendo che esso è stato conferito direttamente da Dio ad Adamo e da questi trasmesso, per successione ereditaria, alle generazioni di sovrani che lo hanno seguito.

Servendosi della ragione come strumento critico che svela gli errori e i pregiudizi di tradizioni culturali prive di fondamento, Locke mostra l'assurdità dell'assimilazione, operata da Filmer, dell'autorità paterna (che Dio conferisce ad Adamo) a quella politica (che nasce da un patto reciproco tra gli uomini).

Il secondo *Trattato* contiene invece l'esposizione organica delle teorie politiche di Locke. Come già per Hobbes e per gli altri esponenti del *giusnaturalismo* – a cui anche Locke si riallaccia – il punto di partenza è la definizione dello «stato di natura». Rispetto a quella di Hobbes, la dottrina lockiana della condizione naturale si differenzia tuttavia su due punti decisivi. In primo luogo, l'individuo non possiede un generico diritto su tutto, che di fatto non conferisce alcuna garanzia giuridica a nessuno, bensì tre diritti naturali specifici – alla vita, alla libertà e alla proprietà – che terminano là dove iniziano quelli degli altri. In secondo luogo, e di conseguenza, lo stato di natura non si configura come una condizione di disordine giuridico, in cui tutti possono pretendere tutto, ma come una condizione in cui a ciascuno tocca il suo, secondo un ordinato disegno della «legge naturale» che si fonda sulla ragione. Lo stato di natura non è dunque originariamente una condizione di guerra, ma uno stato di pace e di armonia.

> Lo stato naturale è governato da una legge di natura che è per tutti vincolante; e la ragione, che è poi quella legge stessa, insegna a chiunque soltanto voglia interpellarla che, essendo tutti gli uomini eguali e indipendenti, nessuno deve ledere gli altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi (*Secondo trattato sul governo*, II, § 6).

Malgrado ciò, nello stato di natura, in cui manca un potere superiore che imponga coercitivamente il rispetto della legge naturale, non esiste alcuna garanzia di una tutela effettiva del diritto. La legge di natura può infatti facilmente essere violata da chiunque non intenda sottomettersi alla disciplina della ragione, da cui essa scaturisce. Per questo – e in ciò Locke è pienamente concorde con Hobbes – bisogna uscire dallo stato di natura e costituire la società civile attraverso un patto sociale. Ma se per Hobbes ciò equivaleva a una rinuncia, da parte dell'individuo, del proprio diritto naturale a favore del sovrano, per Locke lo Stato ha lo scopo di conservare e di garantire con la forza i diritti naturali e inalienabili di ogni singolo cittadino. L'unico diritto a cui l'individuo rinuncia entrando nella società

civile è quello di farsi giustizia da sé, poiché proprio la giustizia, cioè la difesa dei diritti individuali, costituisce il compito fondamentale dello Stato.

Il potere del sovrano non è quindi assoluto – come per Hobbes – ma limitato alla funzione della tutela dei diritti dei cittadini. Per Hobbes il contratto sociale si risolveva nel «patto di soggezione» con il quale gli individui cedevano pressoché incondizionatamente il loro diritto naturale al sovrano. Locke – che in questo è più fedele alla tradizione giusnaturalistica classica – distingue invece un «patto di unione» con cui la moltitudine degli individui si trasforma in un'unica *respublica* (*commonwealth* in inglese), la cui volontà unitaria è espressa dal principio della maggioranza, e un «patto di soggezione», in cui i cittadini si sottomettono al sovrano alla condizione che egli garantisca i loro diritti. Quando questo non avvenga, o non avvenga più, gli individui possono recedere dal patto che non è stato rispettato dal sovrano. Nella facoltà, che essi riacquistano, di opporsi legittimamente con la forza al sovrano divenuto usurpatore consiste la legittimità del diritto di resistenza.

L'assolutezza del potere politico si rispecchiava per Hobbes nella sua indivisibilità. Viceversa, l'esercizio legittimo del potere – lo ripetiamo, in funzione della custodia dei diritti individuali – trova la propria garanzia nella separazione dei poteri che concorrono alla determinazione della vita dello Stato. Locke distingue infatti tre poteri: il «legislativo», che esprime nella legge la volontà della maggioranza; l'«esecutivo», che risiede nel governo e ha il compito di far eseguire la legge; infine, il potere «federativo», che ha per così dire la funzione diplomatica di rappresentare lo Stato all'estero. Se il potere federativo dipende legittimamente da quello esecutivo di cui è un'emanazione, tra potere esecutivo e potere legislativo ci dev'essere un rapporto di separazione (sono detenuti da persone o corpi politici diversi) e di controllo reciproco (nessuno dei due è autosufficiente, ma ciascuno dei due condiziona ed è condizionato dall'altro).

Riconoscimento del carattere naturale e inalienabile dei diritti dell'uomo; negazione di ogni forma di potere assoluto; affermazione del diritto di resistenza; formulazione della dottrina della separazione dei poteri: questi capisaldi del pensiero politico lockiano diventano i princìpi fondamentali del liberalismo politico moderno, del quale Locke è

generalmente considerato il fondatore. A limitazione di questa attribuzione di paternità ideologica occorre tuttavia far emergere una differenza. Il liberalismo successivo, infatti, radicalizzerà l'esigenza di limitare i poteri e le funzioni della società politica fino a elaborare una concezione puramente negativa dello Stato, del quale si sottolineerà soprattutto il dovere di non interferire con l'iniziativa privata. Locke, viceversa, ha ben presente che lo Stato non è soltanto un meccanismo istituzionale per la garanzia dei diritti individuali, ma anche un corpo politico che, attraverso la voce della maggioranza, esprime una totalità socio-politica unitaria.

9.9. *Religione e tolleranza*

I grandi rivolgimenti politici che interessano l'Inghilterra del Seicento sono intrinsecamente connessi – come si è già detto – a complesse lotte di religione. Per questa ragione il problema della tolleranza religiosa riveste nel pensiero di Locke un'importanza analoga a quella presentata dai suoi interessi politici. In tema di tolleranza egli giunge infatti a elaborare formulazioni teoriche che avranno una grande influenza sul pensiero successivo, contribuendo in maniera determinante a formare una sensibilità culturale che caratterizzerà gran parte dell'illuminismo e che costituisce tutt'oggi uno dei capisaldi della mentalità e della cultura occidentale.

La posizione di Locke sulla tolleranza non è stata tuttavia sempre la stessa. Nei primi scritti dedicati al problema, risalenti agli anni 1661-62 e rimasti inediti, egli rivela più ostilità che favore nei confronti di un atteggiamento permissivo da parte dello Stato nelle questioni religiose. La religione – egli osserva – si sviluppa nell'ambito della coscienza interiore, per cui i suoi aspetti esteriori, quelli relativi alla dimensione chiesastica e cultuale, non hanno in essa un'incidenza sostanziale. Il magistrato può dunque intervenire nella loro determinazione senza per questo condizionare la vita religiosa del fedele. Sull'interesse per la tolleranza prevale dunque ancora in questi scritti la preoccupazione – di natura hobbesiana – per l'ordine pubblico, che sembra poter essere garantito soltanto attraverso il controllo della Chiesa da parte dello Stato.

Ben diversa è la posizione assunta da Locke nel *Saggio sulla tolleranza* del 1667. Qui viene chiaramente affermato che esistono alcune sfere di pensiero e di azione in cui l'individuo non deve subire alcuna limitazione da parte dello Stato, poiché esse non hanno alcun effetto sulla vita politica e sociale della nazione. Tra queste egli colloca le opinioni filosofiche e il culto divino. La piena giustificazione di questa posizione si ha tuttavia soltanto nell'*Epistola sulla tolleranza* del 1689, che è diventata un termine di riferimento imprescindibile per i fautori della tolleranza dei secoli successivi.

La modernità di questo scritto consiste nell'aver sancito la netta separazione tra Stato e Chiesa per quanto riguarda le finalità, le funzioni e i poteri che a essi rispettivamente competono. Lo Stato è un'associazione di individui che ha come scopo la tutela del diritto naturale alla vita, alla libertà e alla proprietà. Esso non può dunque intervenire con la costrizione (che gli compete essenzialmente) in questioni che, come quelle religiose, non hanno alcuna attinenza con la difesa di quei diritti, a meno che esse non comportino pratiche nocive per la salute sociale o l'integrità dello Stato stesso. Per questo Locke esclude dal diritto alla tolleranza due categorie: i cattolici o, come allora si soleva dire, i «papisti», perché obbediscono a un'autorità politico-religiosa che è a sua volta intollerante, e gli atei, poiché non esistendo per essi alcunché di sacro, non possono dare alcuna garanzia sui patti e sui giuramenti che assicurano la coesione dello Stato e l'armonia della società. Questa duplice esclusione non è certo da poco, ma può essere compresa tenendo conto delle particolari condizioni storico-politiche in cui Locke vive.

La Chiesa è invece – sempre secondo l'*Epistola* – un'associazione intesa a procurare ai propri membri la salvezza dell'anima, la qual cosa, dipendendo esclusivamente dalle convinzioni interiori del credente, non può in nessun modo essere indotta con la forza. Il sacerdote non può richiedere l'intervento del magistrato per realizzare con la coazione ciò che non riesce a ottenere con le armi della parola e della convinzione. La Chiesa può legittimamente espellere dal proprio seno mediante la scomunica coloro che non condividono i dogmi e i riti che essa propone come mezzi di salvezza: ma lo scomunicato non deve assolutamente perdere i diritti civili di cui gode come membro dello Stato.

La difesa lockiana della tolleranza trova infine il proprio complemento nello scritto sulla *Ragionevolezza del cristianesimo* del 1695, dove essa è riconsiderata alla luce del più vasto problema del rapporto tra religione e ragione. Ridotto alla sua struttura essenziale, il cristianesimo si limita alla fede nell'esistenza di Dio, al riconoscimento della funzione salvifica del Cristo come Messia, e alla predicazione di alcuni insegnamenti morali fondamentali. Considerata sotto questa luce, la religione cristiana non solo non appare contraria alla ragione, ma rivela la sua intrinseca ragionevolezza, poiché non fa che rivestire con la forza della Rivelazione contenuti etico-religiosi cui tutti potrebbero accedere con il solo ausilio della ragione. Locke pone così le basi di quella tendenza a ricondurre la religione ai suoi fondamenti razionali, che prende il nome di «deismo». Tuttavia egli è ben lontano dalle radicalizzazioni dei deisti posteriori – tanto frequenti nella cultura illuministica – i quali rifiutavano ogni forma di religione positiva (cioè fondata sulla Rivelazione e sulla Scrittura) contrapponendo a essa una religione puramente razionale o naturale. Razionalità e rivelazione vanno per Locke di pari passo nella religione cristiana. Ma proprio per questo l'adesione ai singoli credi o ai singoli riti delle varie sette cristiane – cioè il tentativo di interpretare la dottrina cristiana in dettagli che vanno al di là delle verità fondamentali sopra ricordate – non può più essere viziata dal fanatismo di chi crede essere, egli solo, nella verità, ma dev'essere animata dallo spirito di tolleranza di chi si affida alla forza dell'argomentazione razionale. E anche in questa cultura della tolleranza si esprime la «ragionevolezza» del cristianesimo, se si tiene conto che per Locke la ragione non è lo strumento per attingere la verità assoluta, ma piuttosto quello per rimuovere gli ostacoli per l'avvicinamento a una verità sempre circoscritta dai limiti costitutivi dell'uomo. E il fanatismo è sicuramente uno di questi ostacoli.

10. Leibniz

10.1. *La vita*

Gottfried Wilhelm Leibniz nacque a Lipsia nel 1646. Figlio di un professore universitario, trovò nella biblioteca del padre la prima occasione per accostarsi alla cultura: questa esperienza sviluppò in lui una particolare predilezione per la formazione autodidattica. Dopo aver studiato filosofia, diritto e matematica a Lipsia e a Jena, nel 1666 ottenne il diritto di tenere lezioni nell'università di Lipsia, sostenendo una dissertazione a carattere logico-matematico. Ma non era la cattedra universitaria il pulpito dal quale egli intendeva far sentire la sua voce. La sua attività culturale si realizzerà invece seguendo altre due strade: la vita di corte e l'organizzazione strutturale del sapere nelle Accademie.

Leibniz passa la maggior parte della vita prestando servizio presso i potenti, per i quali svolge la molteplice attività di diplomatico, di bibliotecario, di storico, di consigliere. Nel 1668 diventa consigliere dell'elettore di Magonza, Giovanni Filippo di Schönborn. Dal 1676 dipende invece stabilmente dal ducato di Hannover, servendo prima Giovanni Federico, poi Ernesto Augusto e infine Giorgio Ludovico, che diventerà re d'Inghilterra col nome di Giorgio I. Approfittando dei legami parentali che intercorrono tra Hannover e Berlino (Sofia Carlotta di Hannover sposa Federico di Brandeburgo, futuro Federico I di Prussia), Leibniz intreccia rapporti anche con quella corte. Né perderà occasione di entrare in contatto con Pietro il Grande e con il principe Eugenio di Savoia, riuscendo a diventare consigliere segreto al servizio della Russia e dell'Austria. Un tentativo di contattare Carlo XII di Svezia non gli riesce per un soffio. A tutti i suoi protettori egli indirizza progetti di organizzazione politica, religiosa, culturale. Proprio per questo il rapporto di Leibniz con i potenti oscilla ormai tra il vecchio modello del dotto in cerca di stipendi e prebende per la propria sopravvivenza e la

figura, di schietto sapore preilluministico, dell'intellettuale che spera nella possibilità di trasformare la realtà attraverso il matrimonio della cultura con il potere.

L'altra attività – del resto strettamente connessa con la prima – alla quale Leibniz affida la realizzazione dei propri ideali culturali è la promozione delle Accademie. Egli contribuisce in maniera determinante alla fondazione dell'Accademia delle scienze di Berlino (1700), di cui diviene presidente, e si adopera per la costituzione di analoghe strutture a Dresda e a Pietroburgo. Naturalmente non manca di guadagnarsi l'affiliazione alle Accademie già esistenti, diventando membro della Royal Society di Londra e dell'Accademia delle scienze di Parigi. Anche in questo Leibniz guarda al futuro, poiché la prevalente importanza della ricerca condotta nelle Accademie rispetto alla tradizionale attività didattico-scientifica svolta nelle università è un tratto caratteristico dell'organizzazione culturale europea nella seconda metà del Seicento e, soprattutto, nel Settecento illuministico. Nel caso di Leibniz, inoltre, l'amore per le Accademie risponde anche al programma di una universalizzazione della ricerca scientifica che prende corpo nell'ideale della «repubblica delle lettere», a cui partecipano e in cui collaborano, spesso per il tramite delle singole Accademie nazionali, gli studiosi di tutti i paesi.

Molto importanti sia per la biografia esteriore sia per l'itinerario intellettuale di Leibniz sono anche i viaggi in Europa. Dal 1672 al 1676 egli è a Parigi (con due brevi soggiorni intermedi a Londra) con mandato diplomatico dell'elettore di Magonza. La missione – distogliere Luigi XIV dalle sue mire espansionistiche nel Nord Europa, suggerendo una crociata per la conquista dell'Egitto – fallisce. Ma la permanenza a Parigi serve a Leibniz per completare i suoi studi, soprattutto in matematica, e per conoscere personaggi come Arnauld, Malebranche o lo scienziato olandese Christian Huygens. Un secondo viaggio, compiuto per raccogliere materiale storico-diplomatico per il duca di Hannover, gli permette invece di visitare la Germania meridionale, l'Austria e l'Italia (Roma, Napoli, Firenze, Modena, Venezia).

Nel 1705 la morte di Sofia Carlotta di Hannover, grande protettrice di Leibniz, segna l'inizio del suo declino. Le cose andranno ancor peggio quando Giorgio Ludovico, già sospettoso nei suoi confronti per la lentezza con cui egli procede nella sua attività ufficiale di storiografo di

corte, diventerà re d'Inghilterra. Pur avendone la possibilità, Giorgio I non chiamerà Leibniz a Londra, né lo difenderà nell'acrimoniosa disputa ingaggiata con Newton a proposito della paternità della scoperta del calcolo infinitesimale, cui entrambi giungono – prima Newton, poi Leibniz – per strade diverse e autonome. Ormai quasi dimenticato, e senza concludere il compito storiografico che gli era stato affidato, Leibniz muore ad Hannover nel 1716.

10.2. *Le opere*

Genio universale che richiama alla mente la figura di dotti di età scomparse, Leibniz annovera tra i suoi interessi, accanto alla filosofia, il diritto, la politica, la storia, la matematica, la dinamica e la cinematica. Coltivando una concezione del sapere in cui la teoria si sposa con la pratica (*theoria cum praxi*), non manca in lui neppure la curiosità per la ricerca tecnologica: costruisce una calcolatrice assai più sofisticata di quella di Pascal, escogita apparati per facilitare il lavoro dei minatori dello Harz, fa esperimenti sulla derivabilità del fosforo dall'urina.

Le diverse discipline di cui Leibniz si occupa trovano nella filosofia il loro momento fondante e unificante. Per questo il suo pensiero è tendenzialmente orientato alla costruzione di un «sistema» filosofico unitario. Ma Leibniz rimanda continuamente, anche a causa dei numerosi impegni che affollano le sue giornate, l'esposizione organica e globale delle proprie concezioni in un'unica grande sintesi filosofica. Le sue opere filosofiche – scritte quasi tutte in francese, la nuova lingua della comunità culturale europea – tradiscono pertanto spesso il carattere occasionale delle loro motivazioni. L'importante *Discorso di metafisica* del 1686 è un prodotto collaterale al carteggio con Arnauld. Il *Nuovo sistema della natura* nasce invece dall'epistolario con Jacques Bénigne Bossuet. I *Nuovi saggi sull'intelletto umano* sono una puntuale discussione – quasi una gigantesca recensione – del *Saggio* di Locke: a causa della morte di quest'ultimo, benché redatti nel 1703, essi rimasero inediti fino al 1765. I *Princìpi della natura e della grazia* (1714) sono scritti per Eugenio di Savoia, mentre i *Princìpi di filosofia* dello stesso anno costituiscono un'esposizione schematica, quasi per aforismi, della dottrina leibniziana della monade (di

qui il più celebre titolo di *Monadologia* con cui l'operetta apparve nella traduzione tedesca).

L'unica opera leibniziana di grande respiro sono i *Saggi di teodicea* del 1710, incentrati tuttavia sui problemi specifici del rapporto tra necessità e libertà e della giustificazione del male nel mondo. A queste opere filosofiche devono essere aggiunti i numerosi scritti a carattere politico, giuridico, storico, scientifico e soprattutto matematico: tra questi ultimi ricordiamo soltanto la *Nova methodus pro maximis et minimis* sul calcolo infinitesimale. Di grande importanza, infine, è il carteggio che Leibniz intrattiene con i maggiori esponenti della cultura del suo tempo, come i già ricordati Arnauld, Malebranche, Huygens, Newton, o ancora Spinoza (a cui Leibniz fece anche visita personalmente), Samuel Clarke (sullo spazio e il tempo) o il nostro Ludovico Antonio Muratori.

10.3. *La logica*

L'interesse di Leibniz per le questioni di logica risale agli anni della giovinezza. La prima, organica e pressoché definitiva esposizione della sua teoria logica – la *Dissertatio de arte combinatoria* – è infatti datata al 1666, quando egli aveva solo vent'anni. Il suo obiettivo è la formulazione di un metodo logico che matematizzi il pensiero, eliminando da esso ciò che vi è di soggettivo e riconducendo le operazioni mentali a una forma di *calcolus ratiocinator* (egli ammette esplicitamente di aver subito l'influenza di Hobbes). In questo modo, per risolvere una controversia teorica, dovrebbe essere sufficiente sedersi a tavolino e dirsi a vicenda «calcoliamo». Attraverso questa riconduzione alla matematica, la logica deve svolgere una duplice funzione: da un lato, deve «dimostrare» gli enunciati con assoluta certezza (e in ciò essa riprende e sviluppa la funzione della sillogistica aristotelica), dall'altro, deve consentire di «inventare» nuovo sapere attraverso la combinazione delle conoscenze già acquisite (e in ciò essa riprende il programma dell'*ars combinatoria* di Raimondo Lullo).

Per conseguire questi scopi occorre procedere nel modo seguente. In primo luogo, l'intero contenuto del pensiero dev'essere ridotto a un numero definito di «concetti semplici», da cui possano derivare tutti i concetti composti: si tratta di scoprire una sorta di «alfabeto» concettuale

che costituisca per il pensiero l'analogo di ciò che l'alfabeto letterale rappresenta per la lingua e la scrittura. Anche se in realtà Leibniz non riuscì mai a determinare quali fossero i concetti semplici – e in ciò sta oggettivamente la debolezza della sua proposta – egli pensava alla possibilità di una loro catalogazione generale, alla quale avrebbero dovuto concorrere studiosi di diverse discipline e di diversi paesi (riemerge qui l'importanza della comunicazione culturale attraverso le Accademie).

In secondo luogo, Leibniz intende assegnare a ciascun concetto un «carattere», cioè un simbolo, che lo rappresenti, in modo da poter operare sui simboli anziché sui concetti; nello stesso tempo occorre ordinare i caratteri in modo che le loro relazioni corrispondano effettivamente a quelle dei pensieri. Si tratta quindi di determinare la *characteristica universalis*, cioè la «lingua» del pensiero con la sua struttura, per così dire, grammaticale e sintattica. Per questo Leibniz è stato considerato lo scopritore o almeno l'antesignano della moderna logica formale: per quanto sia sempre arduo (e arbitrario) ricercare simili paternità, è tuttavia indiscutibile che egli ha esercitato una profonda influenza sul pensiero logico di gran parte dell'Ottocento.

In base a questa logica, la verità sta nel fatto che la combinazione dei concetti avvenga senza comportare alcuna contraddizione: ad esempio, se parlo del quadrato rotondo affermo una falsità, perché congiungo concetti che si contraddicono a vicenda. Con ciò è già adombrato l'assunto fondamentale delle più mature riflessioni logiche di Leibniz: la verità si fonda sul «principio di identità». Una proposizione è identica, e quindi vera, se in essa il predicato è gia contenuto nel soggetto: quando dico che un triangolo ha gli angoli interni uguali a due retti, affermo un predicato (l'avere gli angoli interni uguali a due retti) che è già implicito nel soggetto, in quanto è una proprietà che entra nella definizione del concetto di triangolo. Al principio d'identità (A = A) è riconducibile anche il «principio di contraddizione» come sua variante negativa (A non è = non A). Le verità fondate sui princìpi di identità e contraddizione prendono il nome di «verità di ragione» e hanno la prerogativa di essere necessarie e infallibili. Essendo fondate esclusivamente sul rapporto formale dell'identità (o della contraddizione) tali verità si riferiscono solo a ciò che è logicamente «possibile» come concetto astratto, indipendentemente dal fatto che esso sia o non sia realizzato nella realtà.

Accanto alle verità di ragione Leibniz colloca le «verità di fatto», delle quali è sempre possibile il contrario: ad esempio, Cesare ha passato il Rubicone, ma poteva anche non passarlo senza che ciò comportasse alcuna contraddizione. Il passaggio del Rubicone è quindi giustificato non dall'impossibilità del suo contrario, ma da qualche ragione sufficiente a spiegarlo (per esempio l'ambizione di Cesare). Le verità di fatto sono quindi contingenti e si fondano sul «principio di ragion sufficiente», in base al quale «non accade nulla senza che sia possibile, a chi conosca sufficientemente le cose, indicare una ragione che basti a determinare perché è stato così e non altrimenti» (*Princìpi della natura e della grazia*, § 7).

Le verità di fatto non sono però completamente contrapposte da Leibniz alle verità di ragione. Per chi abbia una conoscenza assoluta delle cose, è possibile vedere come anche nelle verità di fatto, attraverso un numero indefinito di passaggi logici, il predicato («ha varcato il Rubicone») sia già contenuto nel concetto del soggetto («Cesare»). In questo modo anche le verità di fatto sarebbero ricondotte a proposizioni identiche e quindi a verità di ragione. La sola differenza sarebbe che nel caso di queste ultime l'identità tra soggetto e predicato è immediata o mediata da pochi passaggi intermedi (e quindi conoscibile anche dalla mente finita dell'uomo) mentre nel caso delle prime essa presuppone un numero infinito di passaggi (e quindi può essere conosciuta solo da una mente infinita come quella di Dio). Ma ciò apparirà più chiaro tra poco, a proposito della nozione di «sostanza individuale».

10.4. *La sostanza individuale*

Nella critica leibniziana vi è un filone «logicistico» il quale asserisce che la metafisica di Leibniz è prevalentemente uno sviluppo della sua logica. Un'altra tendenza interpretativa sostiene, viceversa, che è la metafisica a svolgere un ruolo fondamentale e, di conseguenza, a informare di sé anche la logica. Ma, lasciando da parte le questioni di priorità, appare evidente che i due aspetti sono strettamente connessi, tanto da poter parlare di una sostanziale unità di logica e metafisica in Leibniz. Ciò risulta particolarmente chiaro nella dottrina della «sostanza individuale».

Si è detto che la verità consiste per Leibniz nell'identità del predicato con il soggetto cui inerisce. Finora per «soggetto» si è inteso una funzione

logica definita dalla sua correlazione con il predicato. Ma se si passa dal piano logico a quello ontologico, il soggetto non è più soltanto una funzione, bensì un supporto metafisico del predicato, cioè la sua «sostanza». L'inerenza del predicato al soggetto (che in latino viene espressa con *inesse*) appare quindi ora ontologicamente come un vero «essere in», un essere dentro il soggetto: il corrispettivo ontologico del principio di identità è espresso dal fatto che il predicato è contenuto nell'essere sostanziale del soggetto. E poiché la totalità dei predicati ascrivibili a un determinato soggetto definisce quest'ultimo in maniera assolutamente singolare, distinguendolo da tutti gli altri soggetti, la sostanza nella quale sono contenuti i predicati è una «sostanza individuale».

Essendo fondata sulla nozione di sostanza individuale, la metafisica di Leibniz ha carattere pluralistico (in un primo tempo Leibniz è influenzato dall'atomismo, che ritroveremo in forma corretta nella teoria della «monade»). Essa si contrappone da un lato al dualismo di Cartesio, che dava una definizione generica della sostanza, privilegiando su tutti gli altri un solo attributo o predicato, l'estensione o il pensiero; dall'altro al monismo di Spinoza, nel quale l'infinitezza degli attributi conduceva all'unicità della sostanza. La dottrina di Leibniz è invece fedele alla tradizione aristotelica che riconosce nell'individuo una «forma sostanziale», in cui convergono tanto l'aspetto logico quanto quello metafisico.

Avendo come sua caratteristica fondamentale l'individualità, la sostanza leibniziana – come quella aristotelica – è assolutamente singolare. Ciascuna sostanza è definita in modo particolare e irripetibile dai predicati che sono in essa contenuti. Non è dunque possibile trovare due sostanze perfettamente uguali, poiché anche la semplice differenza di luogo o di tempo già comporta una loro diversa caratterizzazione. Leibniz amava ricordare come le dame della corte di Hannover si divertissero a cercare – invano – due foglie perfettamente uguali nel parco del castello ducale. Se due sostanze fossero davvero perfettamente uguali, se cioè contenessero entrambe gli stessi attributi ed essi soltanto, sarebbero in realtà la stessa sostanza (principio dell'«identità degli indiscernibili»).

«La natura di una sostanza individuale […] è di avere una nozione così completa da essere sufficiente a comprendere e a farne dedurre tutti i

predicati dal soggetto al quale la nozione è attribuita» (*Discorso di metafisica*, cap. VIII).

I predicati della sostanza individuale esprimono tutto ciò che di essa si può affermare (o, appunto, predicare): quindi non soltanto le proprietà accidentali, ma anche le azioni o gli effetti che da essa derivano. Per esempio, nella sostanza individuale «Alessandro Magno» non sono contenuti solo l'aver avuto un certo temperamento o una certa complessione fisica, ma anche l'aver vinto Dario o l'esser morto in un certo tempo e in un certo modo. Questo significa che chi conosca perfettamente la sostanza individuale di Alessandro può derivare da essa a priori tutto ciò che egli farà e tutto ciò che gli accadrà: ma questo è possibile solo alla mente infinita di Dio. Coloro che, come gli uomini, non possono conoscere la sostanza individuale nella sua completezza, hanno nozione delle sue azioni soltanto a posteriori e di esse possono dare una spiegazione, come si è visto, soltanto sulla base del principio di ragion sufficiente. In questo modo la contingenza (e la libertà) delle azioni di Alessandro dal punto di vista umano è perfettamente compatibile – secondo un procedimento di distinzione di livelli consueto in Leibniz – con la loro necessità dal punto di vista divino.

Il fatto che nella sostanza individuale siano già contenuti tutti gli effetti che ne deriveranno (o, il che è lo stesso, il fatto che la sostanza individuale sia la causa di tutto ciò che a essa accadrà) ha anche un'altra importante conseguenza. Esso significa che tra le diverse sostanze individuali non esistono rapporti di causalità reciproca, ma ciascuna di esse è un mondo chiuso in sé, il quale si può accordare con gli altri mondi-sostanze, in modo da produrre l'apparenza di un'influenza causale, soltanto in virtù, come si vedrà, di un'armonia prestabilita. E poiché ciascuna sostanza ha rapporti diretti o indiretti con tutte le altre (pur non avendo relazioni causali con nessuna), la sostanza individuale appare come lo «specchio dell'intero universo». In altri termini, la totalità del mondo si riflette in ciascuna sostanza, ma sempre da un punto di vista diverso: ed è proprio questa diversa angolatura che, in ultima analisi, costituisce la specificità e l'individualità della sostanza.

10.5. *Il concetto di forza: dalla fisica alla metafisica*

Se la dottrina della sostanza individuale consente di vedere la stretta connessione che intercorre in Leibniz tra metafisica e logica, l'importanza rivestita nel suo pensiero dalla nozione di forza mette invece in luce un'analoga convergenza tra metafisica e fisica.

Si è detto che la fisica di Cartesio poggia sulla riduzione della materia corporea all'estensione. Questo rende tuttavia inspiegabili, secondo Leibniz, alcuni importanti fenomeni fisici, come l'impenetrabilità dei corpi (due estensioni uguali potrebbero coincidere) o la loro forza d'inerzia (se i corpi sono semplice estensione, non si capisce perché essi oppongano resistenza alla loro traslazione). Per giustificare tali fenomeni Leibniz ritiene si debba presupporre nei corpi una «forza», in virtù della quale essi resistono alla penetrazione da parte di altri corpi o al movimento che altri corpi possono indurre in loro. La vera essenza della materia – come, in realtà, di ogni sostanza – è la forza. Al pari di tutte le altre proprietà della materia, l'estensione è soltanto una manifestazione o un «fenomeno» (nel senso etimologico di «apparenza») della forza.

Una seconda critica a Cartesio, strettamente connessa con la prima, investe la nozione di movimento. Avendo identificato la materia con l'estensione, Cartesio aveva ricondotto il movimento a una semplice traslazione meccanica dei corpi, esprimibile attraverso il prodotto della massa per la velocità (mv). Alla base di ogni fenomeno motorio vi è invece per Leibniz una energia o «forza viva» – espressa dal rapporto tra la massa e la velocità al quadrato (mv^2) – in grado di produrre spontaneamente un determinato effetto fisico (per esempio, spostare un corpo). La legge cartesiana della conservazione del movimento deve quindi essere sostituita con quella della conservazione dell'energia.

Queste innovazioni rispetto al quadro concettuale cartesiano hanno importanti conseguenze. Esse comportano, infatti, il passaggio da una concezione meccanica e causale a una concezione dinamica e finalistica della realtà. Non che la spiegazione meccanicistica perda il suo valore: anzi, all'interno della fisica essa continua a essere di fondamentale importanza. Ma la connessione meccanica può essere utilizzata soltanto per spiegare la realtà nella sua manifestazione più superficiale, così come essa appare nel fenomeno fisico studiato sperimentalmente. Una vera comprensione delle cose, che vada al di là dell'apparenza fenomenica e

colga l'intima essenza della realtà, deve invece avere carattere finalistico. In questo modo, Leibniz riusciva a conciliare – in conformità con il programma filosofico che egli espone in una famosa lettera al maestro Jacob Thomasius – il meccanicismo dei «nuovi filosofi» moderni (soprattutto Cartesio) con il finalismo degli antichi (Platone e Aristotele).

Questa duplicità è implicita nello stesso concetto di forza. Da un lato, infatti, essa può venire considerata come grandezza puramente fisica ed essere inserita in una spiegazione meccanica che la veda come causa efficiente di determinati effetti (così era stata sostanzialmente intesa da Newton e da Huygens, ai quali Leibniz è per alcuni aspetti debitore). D'altro lato, essa appare come un concetto metafisico che va al di là di ciò che è percepibile con i sensi o le strumentazioni scientifiche. Dire che la realtà è essenzialmente forza significa infatti riconoscere in essa la presenza di un'attività spontanea e originaria irriducibile a ogni misurazione sperimentale, una tendenza verso uno scopo finale che Leibniz esprime a volte con il termine latino di *conatus* (sforzo). Tra fisica e metafisica non c'è quindi alcuna separazione netta: al contrario la prima trova nella seconda la sua ultima giustificazione.

10.6. *La metafisica delle monadi*

La filosofia di Leibniz è costantemente caratterizzata dall'esigenza di pervenire agli elementi ultimi che entrano nella composizione delle cose. Nella logica tale esigenza si esprime, abbiamo visto, nel principio metodologico della ricerca di concetti semplici dai quali possano essere derivati tutti gli altri pensieri. La nozione di sostanza individuale esprime anch'essa un elemento ultimo o, in linguaggio scolastico, una «specie ultima», che non può più essere predicata di nessun'altra cosa. Non stupisce quindi che Leibniz abbia sentito il fascino dell'atomismo, cioè della dottrina che risolve la realtà in elementi non ulteriormente scomponibili (*a-tomo* = ciò che non può essere diviso).

Tanto nella formulazione antica (democriteo-epicurea) quanto in quella moderna (Gassendi) dell'atomismo, tuttavia, gli atomi vengono intesi come elementi materiali. Ciò presenta per Leibniz gravi difficoltà teoriche. La materia infatti è estesa e tutto ciò che è esteso, per quanto piccolo possa essere, è per definizione divisibile in porzioni più piccole;

parlare di atomi materiali è dunque una contraddizione in termini. Ma la difficoltà scompare se gli elementi ultimi sono intesi come atomi di energia anziché di materia o, secondo l'espressione leibniziana, come «centri di forza» assolutamente privi di estensione. La possibilità di parlare di atomismo coincide quindi con la negazione del carattere primario della materia e con la sua riduzione – a precisazione di ciò che abbiamo già visto nel paragrafo precedente – a energia spirituale. La realtà, anche quella che ci appare come materiale, è composta di atomi di forza inestesi, ai quali Leibniz dà il nome di «monadi» (dal greco *monàs*) per esprimere il loro carattere unitario e indivisibile.

Il fatto che le monadi siano «prive di parti» conferisce loro, oltre alla mancanza di estensione, altri due caratteri. In primo luogo, esse non sono né generabili né corruttibili, poiché generazione e corruzione sono processi che comportano rispettivamente la composizione di parti in un tutto o la dissoluzione del tutto nelle parti. Le monadi possono solo essere create da Dio con un atto non processuale di immediato passaggio dal non essere all'essere, che Leibniz esprime metaforicamente come «fulgurazione»; così come da Dio soltanto possono essere improvvisamente annichilite. In secondo luogo, l'impossibilità di scomporre le monadi in parti implica che esse non possono esercitare alcuna azione causale reciproca. Infatti, l'azione causale di una monade sull'altra presupporrebbe una modificazione meccanica di quelle parti della monade passiva sulle quali agisce la monade agente: un elemento privo di parti non è dunque suscettibile di modificazioni provenienti dall'esterno. Nel suo linguaggio immaginifico, Leibniz esprime ciò dicendo che le monadi «non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrarvi o uscirne» (*Monadologia*, § 7).

Malgrado ciò, è ovvio che le monadi sono sottoposte a modificazioni (in caso contrario la realtà sarebbe assolutamente priva di mutamento). Ma tali modificazioni, non potendo pervenire dall'esterno, sono il risultato dell'attività interna della monade. Infatti, la forza, di cui la monade è un centro, è definita come «ininterrotta attività». Ora, Leibniz fa coincidere questa attività interna della monade con la percezione, ovvero con il fatto che la monade rappresenta a se stessa ciò che avviene nel mondo. Ecco perché essa è concepita come un «punto di vista sull'universo» o anche come «specchio dell'universo». Le sue trasformazioni non comportano

dunque, come abbiamo visto, impossibili modificazioni di parti di essa, bensì la determinazione di diversi stati interni, cioè di diverse configurazioni della monade stessa sulla base del modo in cui essa percepisce il restante mondo (cioè tutte le altre monadi). Inoltre, essendo attività ininterrotta, la monade non riproduce sempre la stessa percezione, ma passa continuamente da una percezione all'altra, presentando stati interni sempre nuovi e configurazioni sempre diverse: ciò che la spinge a questa continua crescita su se stessa è uno sforzo interno, anch'esso manifestazione dell'attività della monade, che Leibniz chiama «appetizione» (*appetitus*).

Si sarà notato come molto di ciò che si è ora detto della monade – esclusione della causalità esterna, rispecchiamento dell'intero universo – era già stato affermato a proposito della sostanza individuale. Infatti, per un verso, la monade non è che la nuova espressione con cui, a partire dal 1696, Leibniz indica la sostanza individuale. Ma questa nuova connotazione non è puramente terminologica, poiché la monade, pur continuando ad assolvere la funzione di «forma sostanziale» delle cose, esprime anche una dimensione energetica e percettiva che nella sostanza individuale era soltanto implicita. Così, per ritornare a un esempio già addotto, il fatto che nella sostanza individuale «Alessandro Magno» sia già compreso il diventare re dei Macedoni e lo sconfiggere Dario, non si spiega ora soltanto come identità del predicato con il soggetto o come inerenza del predicato a una sostanza metafisicamente concepita, ma anche come la necessaria tendenza di sviluppo di una forza – la monade appunto – che contiene già in sé le tappe della propria esplicazione. Analogamente, il fatto che la sostanza individuale sia specchio dell'universo viene ora spiegato in virtù della capacità della monade di percepire il proprio rapporto con il mondo: ma, ancora una volta, la percezione si riduce a una forma di attività e quindi, in ultima analisi, di forza. La dottrina della monade è dunque la stessa dottrina della sostanza individuale che si è tradotta in un'esplicita metafisica della forza.

10.7. *La gerarchia delle monadi*

Le monadi possono avere diversi gradi di perfezione che sono determinati dalla chiarezza e dalla distinzione delle loro percezioni. Esse

formano pertanto una catena gerarchica, alla base della quale vi sono le monadi le cui percezioni sono tanto oscure e confuse da non essere consapevoli. Queste monadi costituiscono ciò che fenomenicamente appare come materia. Anche l'essenza della materia, infatti, è energia, attività, percezione, come ogni altro aspetto della realtà. Le monadi che costituiscono una particella di materia sono anch'esse, come tutte le altre, una percezione dell'universo da un particolare punto di vista, da una particolare prospettiva: ma di questa percezione esse non hanno alcuna consapevolezza.

Un salto qualitativo si ha nel passaggio dalla semplice percezione inconscia all'«appercezione», cioè alla percezione consapevole di se stessa. Anche qui possiamo comunque avere diversi gradi di perfezione. Negli animali la coscienza del percepire si accompagna soltanto alla memoria, mentre negli uomini essa è congiunta alla consapevolezza dell'identità del proprio io, cioè alla conoscenza di sé come «spiriti» forniti di ragione. Il più alto livello di consapevolezza, e quindi di perfezione, è comunque raggiunto in Dio, che si pone al vertice della scala gerarchica. Dio è la «monade delle monadi»: in lui non solo le percezioni del mondo sono perfettamente chiare e distinte, ma si realizza anche l'unità di tutte le percezioni, di tutti i punti di vista sull'universo espressi dalle singole monadi. Sotto questo aspetto Dio appare anche come il fondamento di tutte le altre monadi, la «ragion sufficiente» della loro esistenza. Assume così un significato peculiare la ripresa da parte di Leibniz della tradizionale prova dell'esistenza di Dio in rapporto alla contingenza del mondo creato. Le singole monadi sono prospettive particolari e confuse che possono trovare il principio della propria esistenza soltanto in una mente divina che, nell'assolutezza della sua conoscenza, determini con precisione i rapporti di ciascuna di esse con tutte le altre.

La diversificazione gerarchica della realtà richiede per la sua comprensione un ulteriore chiarimento. Secondo Leibniz esistono monadi che hanno la facoltà di «dominarne» altre, in quanto le loro percezioni sono il fondamento della percezione di altre. Questo spiega la differenza che intercorre tra la materia organica e quella inorganica. Nel primo caso, esiste una «monade centrale» la quale, pur conservando un'individualità sua propria, ha la capacità di ricondurre all'unità un aggregato di altre monadi: così l'«anima» è la monade che nell'uomo

come nell'animale (benché, come si è visto, essa presenti nei due casi un diverso grado di perfezione) fa sì che le diverse monadi componenti il corpo costituiscano un organismo che obbedisce a un principio vitale unitario. Al contrario, nella materia inorganica manca una monade dominante che riconduca le altre all'unità.

La distinzione suaccennata tra percezione e appercezione non viene utilizzata soltanto per distinguere le monadi prive di coscienza da quelle consapevoli di se stesse. Anche all'interno delle monadi fornite di appercezioni, com'è ad esempio l'anima dell'uomo, ci sono percezioni che non giungono alla coscienza di sé. Dal fatto che la monade è sempre attiva si deduce infatti che lo spirito dell'uomo pensa sempre, cioè non ha mai interruzioni nella propria attività percettiva. Ma questo non significa che tutte le sue percezioni siano coscienti, come dimostrano il sonno o i casi di manifesta incoscienza. Anzi, anche quando è desta, l'anima dell'uomo ha infinite «piccole percezioni» di cui non è consapevole, perché la loro intensità è troppo bassa per superare la soglia della coscienza. Ad esempio, il rumore del mare che ascolto sulla spiaggia nasce dall'insieme di tanti rumori provocati dalle singole onde, e quindi di altrettante percezioni che, senza poter essere percepite consapevolmente, si «confondono» tutte insieme nell'unica percezione complessiva di cui sono cosciente.

La dottrina delle piccole percezioni inconsce è inoltre strettamente legata alla concezione leibniziana della conoscenza. Poiché la monade comprende in sé tutto il suo sviluppo (tutte le sue percezioni), essa involve in sé anche tutta la sua conoscenza. Il sapere della monade è quindi completamente innato in essa e ciò che appare come un processo di apprendimento non è in realtà che il passaggio delle percezioni dallo stato di oscurità e di confusione che le rende inconsce a quello della chiarezza e distinzione che ne consente la consapevolezza. In opposizione a Locke, Leibniz riprendeva così le tesi innatistiche di Cartesio e di Malebranche e quindi, in ultima analisi, di Platone, introducendo tuttavia un'importante correzione: le nozioni innate non sono latenti nella mente dell'uomo sin dall'inizio nella loro interezza, ma sono piuttosto virtualità che debbono ancora essere esplicate secondo la legge di sviluppo interna alla monade stessa.

10.8. *Armonia prestabilita e teodicea*

Abbiamo visto come la monade sia una prospettiva sull'universo che si accorda con le prospettive costituenti tutte le altre monadi. In altri termini, ciascuna percezione di una qualsiasi monade è armonizzata non solo con le percezioni che la precedono e la seguono nella stessa monade, ma anche con le percezioni di tutte le altre monadi, cosicché tra le sostanze può sussistere un rapporto di strettissima interdipendenza, senza che esse esercitino alcuna influenza causale reciproca. Ciò presuppone la dottrina dell'«armonia prestabilita», per esporre la quale Leibniz si serve dell'esempio di due orologi che camminano esattamente nello stesso modo, così da indicare sempre entrambi la stessa ora.

La coincidenza tra i due orologi può essere spiegata in tre modi diversi, che, al di là dell'esempio addotto, alludono alle tre maniere in cui si può giustificare la relazione di corrispondenza tra sostanze distinte. Il primo modo è quello di immaginare che i due orologi siano connessi in maniera tale da influenzarsi a vicenda: analogamente la tradizionale concezione della causalità esterna spiega le relazioni reciproche tra le cose. La seconda spiegazione presuppone un abile orologiaio che interviene continuamente sugli orologi per metterli al passo: fuori di metafora, questa è la proposta dell'occasionalismo di Geulincx e Malebranche, per i quali l'accordo tra sostanze diverse (in questo caso il pensiero e l'estensione cartesiani) è imputabile al continuo intervento straordinario di Dio. Il terzo caso si dà supponendo che entrambi gli orologi siano così precisi che, avendo ricevuto la stessa carica, essi debbano semplicemente seguire gli impulsi che già contengono in se stessi per indicare entrambi la stessa ora: al medesimo principio obbedisce la dottrina dell'armonia prestabilita, secondo la quale all'atto della creazione del mondo Dio ha dato a ciascuna monade una legge di sviluppo che si armonizza con quella di tutte le altre, «in modo tale che ogni cosa scaturisca dal suo proprio fondo con una perfetta spontaneità rispetto a se stessa e nondimeno in conformità perfetta con tutte le cose esterne».

Alla dottrina dell'armonia prestabilita è strettamente connessa quella secondo cui Dio ha creato il migliore dei mondi possibili. Si è già visto che Dio è la «monade delle monadi», cioè la monade la cui prospettiva dell'universo include le prospettive di tutte le altre monadi. In realtà, in

Dio non sono contenute soltanto le prospettive delle monadi esistenti, ma anche quelle che non si sono mai realizzate in nessuna monade: più semplicemente, nella mente infinita di Dio, oltre al mondo esistente, sono contenute le idee di tutti i mondi possibili, vale a dire di tutti i mondi che Dio avrebbe potuto creare in alternativa a quello presente. Sorge allora la domanda: perché Dio ha creato proprio questo mondo e non un altro degli infiniti possibili? La risposta di Leibniz è che questo è il migliore tra tutti. Dio infatti, pur essendo ontologicamente libero di scegliere il mondo che vuole, in quanto infinita bontà è «moralmente necessitato» a scegliere «il miglior piano possibile, in cui si trovano la massima varietà e il massimo ordine»: «e ciò perché, nell'intelletto divino, in proporzione alle loro perfezioni, tutti i possibili pretendono all'esistenza; il risultato di queste pretese dev'essere il mondo attuale, il più perfetto possibile» (*Princìpi della natura e della grazia*, § 10).

Leibniz risolve così anche il problema della «teodicea» (dal greco: *theòs*, «dio» e *dìkaios*, «giusto»), ovvero il problema della compatibilità del male nel mondo con l'esistenza e la bontà di Dio. Quando dice che il mondo in cui viviamo è il migliore dei mondi possibili, egli non intende che esso sia immune da mali (cosa che contrasterebbe con la più elementare delle esperienze), ma che in questo mondo si realizza un rapporto tra bene e male che, tra tutti i mondi possibili, rende compatibile la massima quantità di bene con la minima quantità di male. In particolare, Leibniz mostra come una certa quantità di male, sia metafisico sia morale, è inevitabile in un mondo finito. Il male «metafisico» è soltanto un concetto negativo – come già aveva sostenuto Agostino – che esprime la differenza tra il creato e il creatore, ovvero l'impossibilità che il mondo e l'uomo abbiano la stessa perfezione di Dio: se ciò avvenisse, il creato sarebbe Dio stesso. Ma anche il male «morale» nasce dall'imperfezione necessaria dell'uomo. Infatti, le percezioni e la conoscenza umane, per quanto tendano alla perfezione, non possono mai raggiungere quella chiarezza e distinzione assoluta che è propria di Dio soltanto: nell'uomo rimane dunque sempre un residuo di oscurità e di confusione che sta all'origine di ogni errore e di ogni peccato.

La tesi secondo cui il mondo reale è il migliore dei mondi possibili, in quanto in esso è contenuta la minore quantità possibile di male, venne definita da un contemporaneo di Leibniz con un neologismo destinato ad

avere molta fortuna: «ottimismo». L'ottimismo è a sua volta connesso con un altro importante aspetto del pensiero leibniziano: il finalismo. È già stato illustrato il finalismo fisico e metafisico implicito nella concezione della realtà come energia e attività. Questo stesso finalismo si ritrova nella monade, nella quale esiste un incoercibile impulso a passare a percezioni sempre più chiare e distinte. In ciò la monade consegue una sempre maggiore perfezione: ma poiché quest'ultima consiste nella sempre più chiara comprensione dei legami che connettono la monade a tutto il resto del mondo, cioè dell'armonia che regna tra le diverse realtà dell'universo, essa acquista un significato morale oltreché cognitivo. Nella contemplazione dell'armonia del mondo l'uomo comprende come nell'universo tutto sia volto al bene e come la sua stessa esistenza individuale debba contribuire a quello scopo: in questo modo egli consegue la destinazione specifica della sua natura e, nello stesso tempo, realizza la felicità a cui ogni uomo aspira.

11. Vico

11.1. *Cartesianesimo e anticartesianesimo a Napoli*

Nell'età moderna la filosofia italiana vive la sua epoca d'oro nel Quattrocento e nel Cinquecento. Dopo le sintesi rinascimentali e il nuovo pensiero scientifico di Galilei, essa conosce un lungo periodo di decadenza, che è in gran parte imputabile agli effetti della Controriforma. Assillata da preoccupazioni di ortodossia cattolica, la filosofia in Italia assume un carattere provinciale, chiudendosi nei confronti delle più audaci esperienze filosofiche che provenivano dal resto d'Europa. Ripiegato su se stesso e sul proprio passato, il pensiero italiano tende a privilegiare la cultura retorico-umanistica, trascurando le sollecitazioni di quel nuovo spirito scientifico che maturava negli altri paesi (e al quale l'italianissimo Galileo aveva dato un contributo determinante).

Vanno inserite in questo quadro le difficoltà incontrate in Italia dalla diffusione della filosofia cartesiana, che in Europa era generalmente sentita non soltanto come una delle massime espressioni del pensiero moderno, ma anche come un metodo filosofico intrinsecamente affine alla nuova mentalità scientifica. In proposito fa eccezione Napoli, la quale costituiva uno dei centri culturali più vivaci d'Italia e d'Europa: in un periodo in cui – come si è già notato parlando di Leibniz – l'istituzionalizzazione della cultura è demandata più alle Accademie che alle università, Napoli era sede dell'Accademia degli Investiganti, che rivaleggiava per importanza con quella romana dei Lincei e quella fiorentina del Cimento. All'ambiente filosofico napoletano va infatti il merito di aver introdotto il cartesianesimo in Italia: accanto a Tommaso Cornelio (1614-1686), il primo a compiere questa operazione, devono essere ricordati anche filosofi e scienziati come Leonardo da Capua (1617-1695), Giuseppe Valletta (1636-1714), Gregorio Caloprese (1650-1715) e Tommaso Campailla (1668-1740).

Occorre tuttavia notare che l'Accademia degli Investiganti, alla quale questi studiosi per lo più appartengono o fanno riferimento, ha carattere prevalentemente scientifico, così come medico-scientifica è la formazione di molti «cartesiani» napoletani. La buona accoglienza che il cartesianesimo trova nell'ambiente di Napoli – come ha osservato la critica recente – dipende quindi in gran parte dal fatto che esso, accostato alle filosofie di Galilei e di Gassendi, appare un valido strumento concettuale per opporsi alla cultura tradizionale e favorire una maggiore apertura alla scienza. Laddove invece il cartesianesimo viene recepito nella sua dimensione più prettamente filosofica, esso perde la sua forza di rottura e viene integrato con le tradizioni filosofiche esistenti.

È questo il caso di Paolo Mattia Doria (1662-1746), genovese di nascita, ma napoletano d'elezione. L'interesse di Doria per il cartesianesimo è condizionato dalla preoccupazione di ricondurlo entro l'alveo del platonismo e dell'agostinismo, depurandolo dei suoi aspetti più rivoluzionari. Il risultato è che alla filosofia cartesiana toccano più critiche che riconoscimenti: il principio della chiarezza e della distinzione appare insufficiente a garantire la verità, il metodo geometrico è troppo astratto per cogliere la realtà e – accusa più grave – il razionalismo esclude un autentico spirito religioso e ha latenti in sé gli sviluppi panteistici di Spinoza. L'intento di Doria di emendare il cartesianesimo, condannandone gli aspetti più specifici e risolvendolo in più innocue tradizioni filosofiche, non è documentato nel solo ambiente napoletano. Analoga procedura è seguita da Michelangelo Fardella (di origine trapanese, ma attivo, dal 1693 al 1709, a Padova, altro importante centro della cultura italiana del Seicento): la filosofia cartesiana viene inserita nel filone del pensiero rinascimentale e resa compatibile con gli assunti dottrinali fondamentali del cattolicesimo.

Il cartesianesimo non trova dunque grande udienza presso il gusto filosofico italiano. Esso è apprezzato solo in quanto è accostato al metodo scientifico, ma, proprio per questo, è rifiutato laddove sui nuovi interessi per la scienza della natura e per la fisica prevale il tradizionale ossequio per la cultura umanistica. In questa cornice deve essere inserita anche la filosofia di Vico (amico di Doria), senza dimenticare tuttavia che nel filosofo napoletano la difesa delle «scienze umane» non si esaurirà nella

celebrazione del passato e della tradizione, ma avrà come esito la fondazione di una «scienza nuova»: la storia.

11.2. *Vita, opere e formazione culturale*

Giambattista Vico nacque a Napoli nel 1668 da famiglia modesta, così come incerta rimarrà per tutta la vita la sua condizione finanziaria, aggravata da una prole sempre più numerosa. Compì i primi studi, con una lunga interruzione, in un collegio di gesuiti, arricchendo tuttavia la sua preparazione con numerose letture personali. Successivamente, anche la frequenza della facoltà di Giurisprudenza fu alquanto irregolare. Vico completò invece la sua preparazione autodidattica tra il 1686 e il 1698, quando, precettore privato nel castello di Vatolla nel Cilento, ebbe l'opportunità di coltivare con agio gli studi di metafisica e di diritto. Secondo quanto egli stesso afferma nell'autobiografia (*Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, 1725-31), data già a questo periodo la sua avversione per la matematica, alla quale cessò ben presto di applicarsi, avvedendosi che «alle menti già dalla metafisica fatte universali non riesce agevole quello studio proprio degli ingegni minuti».

Nel 1699, Vico ottiene la cattedra di Eloquenza presso l'università di Napoli. Non vincerà invece, nel 1723, il concorso per la cattedra di Giurisprudenza, più prestigiosa e meglio retribuita. In quanto professore di Eloquenza spetta a lui il compito di pronunciare le «orazioni inaugurali» che aprono l'anno accademico. La settima e ultima di esse, intitolata *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), nella quale Vico prende le distanze dal cartesianesimo, costituisce il suo primo scritto filosoficamente rilevante. Due anni dopo, nel 1710, vede la luce il *De antiquissima Italorum sapientia*, concepito come «Libro primo metafisico» di una trilogia le cui ultime due parti (il «Libro fisico» e il «Libro morale») non saranno mai pubblicate.

Intanto procede la lunga elaborazione del capolavoro, la *Scienza nuova*. Aspirando alla cattedra di Diritto, Vico pubblicò alcuni lavori aventi, in senso lato, carattere giuridico: *Sinopsi del diritto universale* (1720), *De uno universi juris principio et fine uno* (1720) e il *De constantia jurisprudentiae* (1721), diviso in *De constantia philosophiae* e *De constantia philologiae*. Dalla rielaborazione di questi scritti nascono i *Princìpj di una scienza nuova*

d'intorno alla natura delle nazioni, conosciuti comunemente come *Scienza nuova prima* (1725). Una successiva edizione, rielaborata, la cosiddetta *Scienza nuova seconda*, comparve nel 1730. A quest'ultima Vico apportò ben quattro serie di *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*, sulla base delle quali fu composta la *Scienza nuova terza*, che uscì nel luglio del 1744, sei mesi dopo la morte del suo autore.

Malgrado le rielaborazioni, la *Scienza nuova* non ha conseguito una redazione che eliminasse oscurità e aporie. Lo stile di Vico, del resto, è complesso anche sul piano sintattico. Né è formalmente omogenea la composizione dell'opera che risente del lavoro di assemblaggio cui è stata sottoposta. Giova invece il fatto che Vico abbia posto, quasi all'inizio di essa, un elenco di *Degnità* o assiomi – il termine «degnità», o proposizione degna di essere conosciuta, vuol essere la latinizzazione del greco «assioma», che appunto deriva da *axiòs*, «degno» – frequentemente richiamati nella trattazione successiva.

L'erudizione di Vico è vastissima e innumerevoli sono le influenze che gli autori letti – soprattutto quelli classici – hanno esercitato su di lui. Solo a quattro di essi, tuttavia, Vico riconosce nell'autobiografia la dignità di suoi maestri ideali. Da Platone egli dichiara di aver appreso quale l'uomo «dee essere», cioè la convinzione che esista una natura ideale dell'uomo, in base alla quale si possano conoscere metafisicamente il suo modo di pensare e di agire (prefigurando così la «storia ideale eterna» della *Scienza nuova*). Tacito invece «contempla l'uomo qual è», ossia considera la realtà umana nella fatticità degli impulsi e delle passioni (ispirando la considerazione della «storia delle nazioni» quale si realizza nella concretezza storica). Bacone, a sua volta, suggerisce il metodo da seguire – Vico si ritiene, a suo modo, erede del metodo empirico – indicando gli errori e i pregiudizi che si devono evitare (si vedrà tra poco la critica vichiana alla «boria» dei dotti e delle nazioni). Ugo Grozio, infine, difende l'esistenza di un diritto naturale condiviso da tutte le genti, tema sul quale Vico non si stanca di ritornare, rintracciandone però l'origine non nelle speculazioni razionalistiche dei filosofi, ma nel «senso comune» di cui tutti gli uomini dispongono.

Ricostruendo la geografia ideale delle influenze subite da Vico, si potrebbe aggiungere in quinta posizione quella esercitata, ancorché in chiave esclusivamente negativa, da Cartesio. Quando Vico si ristabilisce a

Napoli dopo il soggiorno nel Cilento, vi trova «un gran rivolgimento di cose letterarie»: l'ammirazione per «Renato delle Carte» aveva sostituito l'emulazione dei letterati cinquecenteschi. Ma nell'eremo di Vatolla egli aveva già maturato la sua avversione per il sistema cartesiano, giudicato debole nella strutturazione metafisica, pericoloso per la preferenza accordata alle matematiche sugli studi umanistici, obsoleto per la ripetizione di motivi filosofici dell'antichità. Rievocando nell'autobiografia le discussioni sostenute con Doria sulla filosofia del francese, Vico poteva sostenere che «ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, il Vico avvertiva che era vecchio e volgare tra' platonici».

11.3. *La critica a Cartesio: «verum ipsum factum»*

La prima posizione polemica di Vico nei confronti del razionalismo cartesiano è contenuta nel *De nostri temporis studiorum ratione*. L'orazione, che si propone di mettere a confronto l'organizzazione degli studi – in questo senso va intesa la «ratio studiorum» del titolo – dei moderni con quella degli antichi, rimprovera alla «critica» moderna (cioè al metodo di Cartesio) di non educare i giovani all'eloquenza, privilegiando le attitudini logico-matematiche sull'esercizio della fantasia e della memoria. Ma la nuova filosofia francese è viziata da un errore ancora più grave: essa pretende che l'uomo, attraverso l'impianto logico-matematico della sua ragione, non si limiti a costruire una fisica come interpretazione congetturale della natura, ma conosca il mondo naturale così come è in realtà. Occorre invece distinguere nettamente tra ciò che è opera dell'uomo, e in quanto tale può essere pienamente conosciuto e dimostrato (come la matematica), e ciò che è opera di Dio, e in quanto tale può essere solo contemplato senza essere conosciuto dimostrativamente (come la natura fisica).

> Ma i nostri dotti affermano che la fisica, che essi insegnano con quel metodo [geometrico], è la natura stessa, e che, dovunque uno si volga a contemplare l'universo, vede questa fisica... In realtà queste cose di fisica, che si cerca far passare come vere in forza del metodo geometrico, sono solo verosimili, e dalla geometria assumono il metodo, non la dimostrazione. Dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le fisiche, le faremmo (*De nostri temporis*, IV).

La nozione della corrispondenza tra ciò che è vero e ciò che viene fatto dal soggetto che conosce (*verum et factum converturtur*), già accennata in queste affermazioni della orazione settima, viene ripresa e sviluppata nel *De antiquissima Italorum sapientia*. L'idea che la scienza sia conoscenza di cause è ampiamente diffusa nella filosofia precedente a Vico: ma egli interpreta tale definizione – subendo probabilmente l'influenza di Hobbes – nel senso che soggetto conoscente e causa agente debbono coincidere: si conosce solo ciò di cui si è causa, ovvero si conosce solo ciò che si fa. Il mondo naturale, che non è fatto dall'uomo, ma creato da Dio, può essere conosciuto pienamente soltanto da Dio. L'uomo invece conosce, in quanto fa, prima di tutto la matematica, poi le altre scienze astratte, nell'ordine e nella misura della loro astrazione e artificialità: in altri termini esse sono tanto più conoscibili quanto più si allontanano dalla realtà naturale creata da Dio.

L'identità di vero e di fatto equivale alla negazione dei capisaldi della gnoseologia cartesiana. In primo luogo, infatti, essa implica una netta distinzione della «scienza», che è conoscenza diretta delle cause, dalla semplice «coscienza» di una cosa, che prescinde da quella conoscenza. Ma ciò significa rifiutare il principio cartesiano dell'evidenza, la quale consiste appunto nel fatto che la verità si presenta immediatamente alla coscienza (si è visto a suo tempo come in Cartesio anche la deduzione sia riconducibile a una forma di intuizione). Di conseguenza, a Vico appare impossibile porre a fondamento della metafisica il «cogito»: esso, come semplice atto di coscienza che è sede dell'evidenza, non è causa della realtà metafisica che pretende di conoscere. Il «cogito» non è, come credeva Cartesio, la verità fondamentale (il «primo vero») da cui possono essere derivati tutti gli altri contenuti conoscitivi (gli altri «veri»). Il «primo vero» autentico è Dio, in cui esistono le «forme» o i generi di tutte le cose che egli conosce, creandole. L'uomo dunque conosce veramente – in senso analogo a Dio – solo quando è egli stesso facitore di ciò che conosce (come nella matematica). Negli altri casi la conoscenza non è un vero *intelligere* («intus-legere»: leggere dentro, penetrare), ma un semplice *cogitare* (che Vico fa derivare da «co-agere»: raccogliere, mettere insieme elementi): di tal genere è appunto la conoscenza cartesiana che procede per semplice enumerazione (e collazione) di idee, anziché pervenire alle cause delle cose.

11.4. *La «scienza nuova»*

In seguito alla lettura di Ugo Grozio Vico concentra i propri interessi su quello che egli chiama il «mondo civile»: l'ambito dei costumi, del diritto e della politica, considerati nella concretezza delle loro realizzazioni e trasformazioni, cioè nell'elemento della storia. La storia è, infatti, la «scienza nuova» che dà il titolo al capolavoro vichiano, il cui assunto fondamentale consiste nell'estendere a essa il principio del *verum ipsum factum*, che nei lavori precedenti era primariamente applicato alla matematica: a differenza del mondo naturale, creato da Dio e da Dio soltanto pienamente conosciuto, il «mondo civile» è opera dell'uomo e può essere oggetto di un vero e proprio sapere scientifico. In questo modo Vico interrompeva una lunga tradizione – che proveniva da Aristotele, ma era stata recentemente confermata da Cartesio e dal cosiddetto «pirronismo (cioè scetticismo) storico» – secondo cui della storia non si dà scienza. Nello stesso tempo egli anticipava quell'interesse per il significato generale dello sviluppo storico che sarebbe stato alla base delle numerose «filosofie della storia» (come si disse poi) germinate, a partire dalla metà del Settecento, sul terreno dell'illuminismo e del romanticismo.

La scienza storica è resa possibile dal concorso di due discipline, le quali riflettono la duplicità del suo scopo. In primo luogo, la storia deve accertare i fatti, distinguendo criticamente ciò che è veramente accaduto da ciò che è privo di fondamento. In ciò la soccorre la «filologia», intesa da Vico in senso molto lato come l'insieme delle discipline aventi una funzione documentaria mediante l'analisi critica delle testimonianze del passato: la filologia è la scienza del «certo». In secondo luogo, la storia deve comprendere le ragioni e le cause dei fatti già filologicamente accertati. Perciò essa ha bisogno della «filosofia», che è la scienza del «vero», delle cause che possono spiegare gli avvenimenti. Affinché la storia attinga il suo scopo, il «certo» e il «vero» devono convergere mediante una stretta collaborazione tra filologia e filosofia; e gli insufficienti risultati conseguiti nel passato dalla storia come scienza sono imputati da Vico al fatto che i filosofi «non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi», così come i filologi «non curarono d'avverare le loro autorità con la ragione dei filosofi» (Degnità X). Lungi dal limitarsi ad accertare

filologicamente i fatti, la storia deve «inverare» filosoficamente il certo, spiegandone la natura. In che cosa quest'ultima consista è detto chiaramente nella Degnità XIV: «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose».

Per conoscere la natura delle cose occorre dunque conoscere la loro genesi, i modi e le forme (le «guise») in cui sono nate, la causa che le ha prodotte. E poiché il «mondo civile» è fatto dagli uomini, per conoscere e spiegare i fatti storici occorre fare riferimento al modo in cui essi sono nati nella mente degli uomini, prima ancora che nella concretezza della realtà. La storia si configura dunque come una «metafisica della mente umana», un'analisi dello sviluppo dell'attività spirituale dell'uomo, inteso sia come singolo sia come specie.

Il primo compito di chi coltiva la «scienza nuova» è dunque quello di ricostruire una lingua che preceda la formazione di tutti i linguaggi storici, «una *lingua mentale* comune a tutte le nazioni», sulla base della quale si può comporre «un *vocabolario mentale* comune a tutte le lingue articolate diverse, morte e viventi» (Degnità XXII). Questa sintassi e questo lessico mentali costituiscono la struttura fondamentale della vita psichica dell'uomo in quanto tale, e presiedono allo sviluppo graduale dei suoi sentimenti, delle sue fantasie e dei suoi pensieri. Indipendentemente dai luoghi e dalle culture in cui nascono, gli uomini hanno pertanto alcune modalità comuni di sentire e di pensare (e quindi di agire) a seconda del grado di sviluppo storico in cui si trovano. Ed è nella scoperta di queste comunanze che la storia rivela le proprie verità. «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero» (Degnità XIII). In virtù di questo criterio, Vico dimostra l'esistenza di un diritto naturale riconosciuto da tutte le nazioni, così come quella di tre usanze (la religione, i matrimoni solenni, la sepoltura dei morti) presenti presso tutti i popoli – quasi tre «sensi comuni» del genere umano – tanto da poter valere come princìpi generali della «scienza nuova».

Questo modello evolutivo della mente umana è la «storia ideale eterna», la quale – in analogia alle «idee» di Platone – informa di sé le molteplici storie reali dei singoli popoli: sopra di essa «corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' lor sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini». La

nascita, lo sviluppo, la maturità, il declino e la scomparsa dei popoli non sono quindi accidentali, ma obbediscono a un disegno, il quale a sua volta si radica nella «metafisica della mente umana», nelle «modificazioni» necessariamente subite nel suo sviluppo dall'attività spirituale dell'umanità.

Il modello della storia ideale eterna libera così la ricerca storica da due pregiudizi che l'hanno tradizionalmente viziata. Da un lato, ciascun popolo ha la tendenza a rivendicare a se stesso la scoperta delle conoscenze o dei ritrovati che stanno alla base della storia umana («boria delle nazioni»): ma tale presunzione è priva di fondamento, poiché tutte le nazioni nel loro sviluppo seguono un ordine che, essendo quello della mente dell'uomo in generale, vale nello stesso modo per tutti i popoli. D'altro lato, gli uomini di studio tendono a ritenere che la loro scienza sia antica quanto il mondo e sia già stata posseduta, nascosta da una forma misterica, dai più antichi sapienti dell'umanità («boria dei dotti»). Ma anche questo presupposto è errato perché lo sviluppo mentale dell'umanità si svolge – come si vedrà tra poco – secondo una successione di fasi naturali: è quindi impossibile attribuire alla mentalità degli antichi forme di spiritualità proprie soltanto dei gradi più evoluti del pensiero.

La storia ideale eterna non è tuttavia l'unico criterio della ricerca storica. Oltreché dal punto di vista (platonico) del modello ideale che la informa, la storia deve essere considerata, come ha insegnato Tacito, quale sede delle passioni e degli egoismi umani. Ma anche in questo caso il corso storico obbedisce a un disegno, poiché, considerate nel loro complesso, le passioni sortiscono un effetto molto diverso da quello voluto dagli uomini. Per esempio, dall'impulso sessuale, che di per sé mira solo alla soddisfazione fisica, nacque l'istituto della famiglia; così come dall'ambizione e dal desiderio di dominio sorsero la città e lo Stato. Ma soltanto Dio può assegnare alle azioni individuali una finalità che va al di là delle intenzioni di chi le compie, inserendosi in un disegno generale. La storia è dunque retta dalla provvidenza divina, la quale è insieme un «fatto storico», accertabile appunto mediante la constatazione fattuale dell'esito preterintenzionale delle azioni degli uomini, e un criterio direttivo della ricerca, poiché soltanto attraverso il presupposto di tale «eterogenesi dei fini» (come si dirà successivamente) è possibile orientarsi nella ricostruzione storica.

Oltreché una «storia d'umane idee», la scienza nuova è quindi anche una «teologia civile ragionata della provvidenza divina»: teologia, in quanto scienza di Dio e della sua provvidenza; civile, in quanto il «mondo civile» è l'ambito in cui si studiano gli effetti dell'intervento divino; ragionata, perché la provvidenza non opera misteriosamente – come nella tradizionale concezione cristiana – ma attraverso i «naturali costumi umani», in modo da essere trasparente alla ragione dell'uomo. Agendo soltanto attraverso la natura umana, e non al di fuori di essa, la provvidenza non entra in contraddizione con il principio della storia ideale eterna: al contrario i due criteri si integrano a vicenda, cosicché il corso storico appare essere insieme opera dell'uomo (come storia dello sviluppo mentale umano) e opera di Dio (come risultato della provvidenza).

Il principio del *verum ipsum factum* assume quindi nella *Scienza nuova* un significato un po' diverso da quello rivestito nel *De antiquissima*. Nella dissertazione del 1710 esso veniva applicato principalmente alla matematica ed era pertanto concepito come una forma di conoscenza che, attraverso il procedimento artificiale dell'astrazione, produceva dal nulla l'oggetto del proprio sapere (in analogia con quanto era già stato sostenuto da Hobbes). Nel capolavoro del 1730 l'identità tra vero e fatto, ora estesa alla storia, riceve un fondamento ontologico e teologico: ciò che si conosce (e si fa) non è fatto arbitrariamente, perché la struttura mentale che lo condiziona è a sua volta condizionata dall'azione provvidenziale di Dio. Come Vico aveva sostenuto nella *Scienza nuova prima*, la provvidenza è l'«architetta» della storia, mentre l'arbitrio umano è soltanto il «fabbro» che a quell'architetta obbedisce.

Ciò chiarisce in che senso Vico, progettando la «scienza nuova», intenda *fondare la storia sulla metafisica*. In primo luogo, ciò significa per lui l'introduzione di un nuovo significato della metafisica, estesa dal piano dell'ontologia a quello della gnoseologia: la metafisica non si riferisce soltanto alla determinazione della natura dell'essere e della realtà in generale, ma riguarda primariamente la configurazione della «mente umana», dell'apparato cognitivo specifico dell'uomo, considerato tanto nelle sue manifestazioni razionali quanto in quelle prelogiche. Nello stesso tempo, il rinvio alla dimensione teologica conserva il carattere

«oggettivo» della metafisica e conferisce alla storia un fondamento assoluto che esclude ogni pericolo di relativismo e di soggettivismo.

11.5. *Le tre età*

«Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura». La Degnità LIII illustra icasticamente i tre momenti dello sviluppo ideale della «metafisica della mente umana», ai quali corrispondono altrettante facoltà conoscitive. Nell'infanzia dell'umanità (come in quella dell'individuo) prevale il «senso», che comporta una coscienza ancora oscura del proprio oggetto. Nella giovinezza predomina invece la «fantasia»: la chiarezza della rappresentazione è accompagnata da un intenso stato emotivo che, se rende l'immagine più efficace, ne limita però l'oggettività. Nella maturità, infine, gli uomini giungono alla «ragione», che consente una riflessione serena, libera dalle oscurità del senso e dall'emotività della fantasia. A queste facoltà Vico fa corrispondere tre età, anch'esse ideali, dello sviluppo storico. Ciò non significa che in ciascuna età operi una sola facoltà con esclusione delle altre, ma solo che in essa una delle tre facoltà prevale sulle altre, le quali rimangono tuttavia presenti.

L'«età degli dèi», che corrisponde al senso, rappresenta la fase primitiva della storia umana. Vico respinge le contemporanee rappresentazioni dello stato di natura come età dell'oro e dell'innocenza, e dipinge i primi uomini come «stupidi, insensati ed orribili bestioni», nei quali la limitatezza della vita spirituale è compensata dalla forza fisica e dalle gigantesche dimensioni. Ma alcuni di questi giganti raggiungono un livello spirituale sufficiente a provare una sorta di meraviglia metafisica di fronte agli eventi della natura: privi di raziocinio, ma forniti di robusta sensibilità, essi identificano le forze naturali con le divinità, immaginate a somiglianza dell'uomo. Poiché tutta la realtà viene così «sentita» come divina (di qui il nome dato da Vico a quest'età), la religione costituisce il primo passo dei giganti verso la civiltà. Nel contempo essa diventa principio di altre due conquiste. In primo luogo, i giganti, temendo l'ira degli dèi, abbandonano il costume animalesco di accoppiarsi a caso e danno luogo a matrimoni solenni, nucleo dell'istituto della famiglia e

segno della moralità incipiente. In secondo luogo, essi principiano a seppellire i loro morti e a considerare sacri i recinti in cui sono avvenute le sepolture. Nell'età degli dèi sono quindi già presenti i tre princìpi che Vico ritiene essere comuni a tutti gli uomini, allorché essi cominciano ad avere un'attività spirituale. Per quanto riguarda l'organizzazione politico-sociale, i primi uomini non conoscono vere e proprie istituzioni, ma vivono in «repubbliche monastiche», cioè in nuclei familiari organizzati in forma patriarcale, nei quali il padre di famiglia è anche re e, avendo timore soltanto della divinità, detiene il potere assoluto su tutti gli altri membri.

La facoltà della fantasia è invece prevalente nell'«età degli eroi», esemplificata dalla Grecia omerica o dalla Roma dei re. La continuità con l'età degli dèi è data dal fatto che gli eroi, i grandi uomini che dominano il periodo (ad esempio Teseo, Achille), pretendono di discendere da divinità. In quest'età sorgono le prime istituzioni politiche. Infatti gli eroi, a cui risale anche la costruzione delle prime città, accolgono in esse in qualità di «famoli», cioè servi, quegli uomini-giganti che, rimasti ancora nello stato di natura originario, cercano riparo dalle violenze dei loro simili. Alla lunga però i famoli si ammutinano contro i forti che li dominano, costringendoli a organizzarsi in veri e propri Stati aristocratici, poiché ciascun padre-re del precedente regime patriarcale entra a far parte della nuova classe dirigente. Si configura così negli Stati la distinzione tra due ceti fondamentali: i patrizi, che tendono naturalmente a conservare inalterata l'organizzazione dello Stato, e i plebei, che mirano invece continuamente a sommuoverla per migliorare la loro condizione. Malgrado i patrizi facciano alcune concessioni ai plebei per meglio dominarli (le leggi agrarie), la tensione tra i due gruppi sociali rimane permanente, fino a condurre al progressivo riconoscimento dell'uguaglianza di tutti i cittadini.

Con la rivendicazione dell'uguaglianza di natura tra gli individui – strettamente legata al riconoscimento della loro comune ragione – si entra nell'«età degli uomini», a cui corrispondono, come realizzazioni storiche la Grecia classica, la Roma repubblicana e la civiltà moderna. In questa età, le repubbliche si trasformano da aristocratiche in popolari, nelle quali le distinzioni sociali e politiche non sono più affidate all'ascendenza nobiliare o plebea, ma al censo, ovvero alla ricchezza e all'industriosità dei

cittadini. L'età degli uomini è la fase della ragione dispiegata: soltanto in essa può quindi nascere la filosofia, cioè una metafisica che non sia più semplicemente sentita o fantasticata, ma affidata alla riflessione della «mente pura». Anche la filosofia rientra comunque nell'ambito del «mondo civile», poiché essa ha tra i suoi compiti – come emerge dalla filosofia di Platone, che è una delle più esemplari realizzazioni dell'età degli uomini – la ricerca di un principio di giustizia comune a tutti.

Lo schema triadico che segna le fasi della storia non è irreversibile. A causa dello scetticismo, dell'anarchia e del lusso eccessivo, gli stati dell'età degli uomini possono avviarsi a un'inesorabile decadenza, che li fa ripiombare all'inizio del ciclo mentale dell'umanità. Un esempio di questa «barbarie ritornata» è il Medioevo, nel quale Vico vede – al pari dei suoi contemporanei – la perdita di quei valori storici che erano stati realizzati dalla classicità greco-romana. Naturalmente questo comporta anche il ritorno, con rinnovata vigoria, del senso e della fantasia che si erano illanguiditi nell'età razionale degli uomini: il Medioevo è anche l'età di Dante. Vico chiama «ricorso» questo ritorno del «corso», appunto, della storia alle sue origini ideali (non già cronologiche, ma psico-gnoseologiche). La teoria vichiana dei «corsi» e «ricorsi» presenta una certa affinità con le interpretazioni cicliche del processo storico elaborate nell'antichità soprattutto dagli stoici: ma di esse Vico non condivide il carattere necessario e ripetitivo. Il ricorso storico, la ricaduta alle origini, è soltanto una possibilità, la quale deriva dal fatto che la stessa successione delle tre età non ha un carattere necessario o definitivo, ma riflette la tendenza ideale dell'umanità a seguire lo sviluppo della sua intrinseca struttura mentale.

11.6. *La sapienza poetica*

Le linee di distinzione tra le tre età non sono tutte segnate da Vico con la stessa decisione. Più marcatamente distinta dalle età degli dèi e degli eroi appare l'età degli uomini, poiché «la fantasia è tanto più robusta quanto più debole è il raziocinio» (Degnità XXXVI), e quindi la fase più razionale dello sviluppo umano deriva la sua forza dalla debolezza delle fasi in cui predominano senso e fantasia. Assai prossime appaiono invece le prime due età, nelle quali le facoltà prevalenti non solo non si

oppongono, ma si completano vicendevolmente: la fantasia si fonda necessariamente sui sensi e i sensi trovano nella fantasia la loro più naturale espansione. Infatti, l'età degli dèi e quella degli eroi (ovvero le facoltà del senso e della fantasia) hanno in comune l'elemento della «poesia», intesa etimologicamente – secondo un'accezione che avrà molta fortuna nel romanticismo – come *fare*, *creare* (dal greco *poièin*). I primi poeti, i «poeti teologi» che immaginano Giove e le altre divinità, sono veri «creatori» di realtà. Attraverso la poesia i popoli primitivi ed eroici hanno creato idee, costumi, comportamenti e, in generale, una realtà che prima non esisteva.

Da qui deriva la grande importanza attribuita da Vico alla sapienza poetica, che costituisce uno degli elementi più originali della sua trattazione. La sapienza poetica degli antichi, infatti, non è priva di verità: «vero poetico» e «vero metafisico» coincidono. I contenuti della sapienza poetica non sono diversi da quelli della sapienza razionale. Ma ciò non significa, come sostenevano i razionalisti seicenteschi, che essa sia «sapienza riposta», cioè un sapere già conosciuto in forma razionale, ma intenzionalmente velato da un'espressione misterico-allegorica, della quale deve venire spogliato per essere restituito alla sua purezza concettuale. Al contrario, le immagini fantastiche in cui si esprime la sapienza degli antichi sono necessaria espressione del loro modo di sentire e di pensare, e fanno tutt'uno con esso. Con il che Vico non fa che affermare il valore autonomo della poesia nei confronti del pensiero logico-razionale.

Di conseguenza, gli strumenti di cui si avvale il sapere poetico sono molto diversi da quelli della conoscenza razionale. Se quest'ultima opera mediante i concetti astratti dell'intelletto, la poesia costruisce invece «universali fantastici» (o «generi fantastici»), nei quali una particolare immagine del senso e della fantasia esprime un contenuto conoscitivo a carattere generale (analogo a quello che nel sapere razionale è il concetto): così, nella cultura omerica, Achille è la rappresentazione del coraggio, Ulisse quella della prudenza, Eurialo e Niso quella dell'amicizia. Tenendo conto che la sapienza poetica, come si è detto, ha sempre un contenuto di verità, anche l'universale fantastico non è mera fantasia, ma è una realtà (ancorché fantastica) superiore alla stessa realtà fisica: «Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica: che il vero capitano

di guerra, per esempio, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra» (Degnità XLVII).

La concezione vichiana della poesia si riflette su quella del linguaggio. Come gli uomini hanno cominciato a pensare per universali fantastici e non per concetti, così essi hanno iniziato a parlare in poesia e non in prosa. Il linguaggio cantato precede quindi quello parlato, come si evince anche filologicamente dal fatto che le prime testimonianze letterarie dei popoli antichi sono poemi e non opere in prosa. Dal che consegue anche, per Vico, l'infondatezza della tesi che sostiene l'origine convenzionale e arbitraria del linguaggio. Le lingue hanno un'origine naturale, poiché sono la traduzione fonica delle immagini poetiche che i popoli hanno sviluppato nell'antichità in accordo con il loro grado di sviluppo mentale e storico. Soltanto nella terza età – degli uomini e della ragione – sopravviene la componente convenzionale del linguaggio.

In piena armonia con questi presupposti teorici è la dottrina della «discoverta del vero Omero», che Vico considera uno dei maggiori risultati della sua ricerca, tanto da dedicarvi un intero libro della *Scienza nuova*. La tesi vichiana – oggi non più accolta, ma di estrema importanza storica per lo sviluppo della «questione omerica» – è che Omero non sia né un poeta singolo, né un cantore immaginario, ma il popolo greco nel suo insieme. In altri termini, Omero è una realtà storica non già in quanto persona fisica, ma perché rappresenta il «carattere eroico» unitario in cui si sono riconosciuti i diversi rapsodi che in Grecia andavano cantando le epopee popolari dell'*Iliade* e dell'*Odissea*.

12. La filosofia inglese nel Settecento

12.1. *Caratteri generali*

Tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento ha luogo in Inghilterra un vasto rinnovamento culturale destinato a influenzare l'intera filosofia europea del XVIII secolo. Questo fenomeno fu favorito da due condizioni che ponevano l'Inghilterra all'avanguardia nello sviluppo storico. In primo luogo, sul piano socio-economico, nel corso del Seicento l'economia inglese, tradizionalmente agraria e dall'inizio del Cinquecento tendenzialmente latifondiaria, aveva subito un processo di trasformazione a favore della costituzione di un robusto ceto medio, dedito all'attività manifatturiera (specialmente tessile) e commerciale. Questo processo avviene in Inghilterra con circa un secolo di anticipo rispetto agli altri paesi europei, riflettendosi più tardi nella precocità della cosiddetta «rivoluzione industriale» inglese, risalente alla metà del Settecento, rispetto a quella continentale, che si attua soltanto nel secolo successivo (e al suo interno vede un forte distacco cronologico tra la Francia, da un lato, e la Germania e l'Italia, dall'altro). In secondo luogo, sul piano politico, la seconda rivoluzione (o «gloriosa rivoluzione»), concludendo il secolare conflitto tra Parlamento e Corona, garantiva definitivamente all'Inghilterra una monarchia di tipo costituzionale. In questo modo veniva riconfermato, sul piano politico oltreché su quello economico, il nuovo peso della borghesia e nello stesso tempo iniziava un periodo di maggiore apertura religiosa e culturale: l'Atto di tolleranza del 1689 conferiva infatti la libertà religiosa ai protestanti non anglicani, pur continuando a escludere dal provvedimento sia i cattolici sia i liberi pensatori.

L'evoluzione filosofica che accompagna o segue questi eventi è caratterizzata dal tramonto dell'egemonia cartesiana e dall'abbandono di un modello metodologico astrattamente razionalistico. Questo

mutamento è particolarmente evidente nell'ambito gnoseologico-scientifico, dove alla pretesa razionalistica di dedurre il sapere da pochi princìpi evidenti si sostituisce l'esigenza di un metodo empirico-sperimentale. I campioni indiscussi di questo nuovo atteggiamento filosofico sono Locke e Newton. Il *Saggio sull'intelligenza umana* di Locke costituisce un testo basilare per tutti i pensatori inglesi del Settecento: che la conoscenza sia condizionata dall'esperienza e che la ragione umana non sia principio assoluto di un sapere dedotto da pochi princìpi innati sono acquisizioni definitive della cultura inglese posteriore. Per parte loro, i *Philosophiae naturalis principia mathematica* di Newton sono spesso percepiti dai contemporanei come la versione scientifica dei princìpi gnoseologici di Locke: il presupposto empiristico lockiano si concreta nello sperimentalismo scientifico di Newton, che non lascia spazio a ipotesi metafisiche e fa della stessa matematizzazione dell'universo una teoria da dimostrarsi sperimentalmente.

Nell'ambito della riflessione religiosa, inoltre, la filosofia inglese conosce, a cavallo di secolo, un trentennio di discussioni e di dispute particolarmente vivaci. Ancora una volta sotto l'influenza di Locke (non tanto il Locke del *Saggio*, quanto quello della *Ragionevolezza del cristianesimo*), assurge a grande attualità l'analisi del rapporto tra ragione e rivelazione. Indipendentemente dal fatto che i singoli pensatori pongano l'accento sull'uno o sull'altro dei due termini, si nota anche qui una presa di distanza sia dalle reticenze di Cartesio (il quale non assegnò mai alla ragione una funzione critica in fatto di religione), sia, all'opposto, dagli esiti tendenzialmente o apertamente irreligiosi di alcuni sviluppi del razionalismo seicentesco (Spinoza e Hobbes).

Nel quadro del pensiero etico, infine, la filosofia inglese del Settecento sviluppa il tentativo di trovare una fondazione autonoma della morale, che riconosca l'indipendenza della vita etica da motivazioni di carattere metafisico e religioso. Ma anche questo obiettivo è conseguito percorrendo strade che allontanano da Cartesio: la norma etica non viene più fondata sulla ragione concepita come una facoltà conoscitiva assoluta, bensì sulla natura umana studiata empiricamente nelle sue componenti sentimentali e passionali oltreché razionali.

12.2. *Illuminismo o non illuminismo?*

La critica si è spesso chiesta se gli sviluppi settecenteschi del pensiero inglese cui abbiamo accennato rientrino o non rientrino in quel vasto movimento europeo di idee che, predicando il generale «rischiaramento» delle menti per mezzo della ragione, è stato detto «illuminismo». A questa domanda non si può rispondere che con le debite distinzioni. Certamente l'illuminismo, che conoscerà la sua grande stagione nella Francia del Settecento, prende le mosse da alcune acquisizioni del pensiero inglese del tardo Seicento o del primo Settecento. Locke e Newton sono considerati numi tutelari non meno dagli illuministi francesi che dai pensatori inglesi del XVIII secolo. Nelle *Lettere inglesi* Voltaire presenterà alla nazione francese la cultura britannica come modello del nuovo modo di pensare. La ragione a cui l'illuminismo affida il compito di «rischiarare» l'umanità non è più la ragione assoluta di Cartesio, dalla quale scaturiscono deduttivamente i sistemi metafisici della realtà, ma una ragione scientifico-strumentale empiricamente condizionata, assai vicina a quella di Locke e di Newton (e, alla lontana, di Galilei). In questo senso si può dire che l'illuminismo nasca in Inghilterra, per svilupparsi poi pienamente in Francia.

D'altra parte, anche in conseguenza delle diverse condizioni sociali, politiche ed economiche, l'illuminismo francese potenzierà e generalizzerà la funzione critica della ragione – che in Inghilterra, con Locke e i deisti, si applica soltanto ad alcune questioni religiose – fino a investire tutti gli aspetti della tradizione in quanto tale. Dalla critica della religione rivelata si passa a quella dei costumi, delle convinzioni etiche, degli ordinamenti politici e sociali, della concezione della realtà in generale. I *philosophes* danno vita a un vero e proprio movimento culturale, che consapevolmente promuove il rinnovamento della società in tutti i suoi aspetti. Questa intenzione di critica sistematica, ma anche questa istituzionalizzazione dell'illuminismo – che trova nella diffusione dell'*Enciclopedia* uno dei suoi strumenti fondamentali – manca completamente al pensiero inglese del Settecento, nel quale l'uso della ragione come strumento critico rimane limitato ad ambiti ristretti e raramente assume toni radicali. Nella discussione sul rapporto tra religione e ragione i sostenitori della religione ufficiale sono molto più

numerosi e hanno molto più seguito dei cosiddetti «deisti»; e non è un caso che Berkeley, una delle più lucide menti del Settecento inglese, utilizzi la forza dirompente dell'empirismo lockiano in chiave religiosamente e politicamente conservatrice. Del resto, malgrado il corrosivo scetticismo, lo stesso pensiero di Hume – lo scozzese che raggiunge i vertici della riflessione anglosassone del Settecento – comporta una concezione riduttiva della ragione e perviene a risultati irriducibili a un illuminismo di maniera.

Queste limitazioni non implicano tuttavia che non si possa parlare di illuminismo britannico. Anzi, la stessa domanda circa la riconducibilità del pensiero anglosassone del Settecento all'ambito dell'illuminismo non è del tutto corretta. Piuttosto che di alternativa tra illuminismo e non illuminismo, è infatti più opportuno parlare di una molteplice interpretazione dell'illuminismo. Nell'Europa del tardo Seicento e del Settecento non si è sviluppato un solo movimento illuministico con una identità unitaria, ma una pluralità di «illuminismi» con caratteri peculiari. C'è stato un illuminismo inglese, un illuminismo scozzese, un illuminismo francese, un illuminismo italiano, un illuminismo tedesco, ma anche – sebbene siano sempre rimasti ai margini dell'attenzione internazionale degli storici – un illuminismo polacco, un illuminismo ungherese, un illuminismo russo, un illuminismo spagnolo. Ciascuno di essi presenta caratteristiche irriducibili a un unico modello, ma spiegabili attraverso la storia politica, sociale e culturale della nazione in cui si sviluppa. E sicuramente, tra queste differenze, svolge un importante ruolo anche la maggiore o minore visibilità, la maggiore o minore radicalità e, se si vuole, la maggiore o minore consapevolezza di promuovere un movimento illuministico.

12.3. *Newton: la vita e il pensiero scientifico*

Isaac Newton nasce a Woolsthorpe (contea di Lincoln) nel 1642, lo stesso anno in cui muore Galilei. Studia al Trinity College di Cambridge e nel 1669 succede al suo maestro Isaac Barrow sulla cattedra di Matematica. In questi anni scopre il calcolo infinitesimale, a cui dà il nome di «calcolo delle flussioni», per una via diversa e autonoma da quella percorsa da Leibniz (geometrica anziché algebrica). Come già sappiamo,

ciò darà luogo a una lunga disputa sulla priorità della scoperta: in realtà, gli studiosi hanno oggi mostrato come l'idea del calcolo infinitesimale fosse già presente nell'ambiente matematico della prima metà del Seicento, per cui Newton e Leibniz ne sarebbero i sistematori piuttosto che gli inventori. Gli studi newtoniani sul calcolo infinitesimale sono esposti nel *Methodus fluxionum et seriarum infinitarum*, composto nel 1671, ma pubblicato soltanto postumo nel 1736.

Dopo essersi occupato per un certo periodo soprattutto di ottica (*Una nuova teoria sulla luce e sui colori*, 1672), Newton ritorna agli studi matematici per applicarli alle sue ricerche di fisica meccanica e di astronomia. Il risultato di questi studi sarà il suo capolavoro, i *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), nei quali è esposta tra l'altro la teoria della gravitazione universale.

Eletto deputato al Parlamento come rappresentante dell'università, Newton inizia nel 1689 una brillante carriera politica, accumulando incarichi politici e accademici, tra cui la presidenza della Royal Society. Dal 1690 la sua ricerca scientifica perde invece in originalità, anche in conseguenza di una malattia nervosa dalla quale egli non si riprende più completamente. Ciononostante nel 1704 egli pubblica l'importantissima *Ottica*, che raccoglie i risultati di tutta la sua attività scientifica relativa a questa disciplina. Muore nel 1727 ed è sepolto, con gli onori dovuti ai grandi, nell'abbazia di Westminster.

I *Principia* di Newton costituiscono un'opera di risistemazione generale dei princìpi della fisica o, come egli dice nella terminologia del tempo, della «filosofia naturale». Essi si aprono con alcune definizioni importanti, come quella della massa, definita dal prodotto della densità per il volume, e quella della forza, distinta in «forza insita» (o d'inerzia) e «forza impressa» (o applicata a un corpo per modificarne lo stato dinamico). Segue poi la formulazione dei tre assiomi relativi alle leggi del movimento. Il principio di inerzia recita che «ogni corpo persevera nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, a meno che non sia costretto a mutare tale stato da qualche forza impressa» (*Principia*, Legge I). La legge sulla caduta dei gravi stabilisce invece che «il cambiamento di moto – ovvero l'accelerazione – è proporzionale alla forza motrice impressa» (Legge II). A queste due leggi, che sono una riformulazione di

quelle galileiane, Newton ne aggiunge una terza, secondo cui «a ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria» (Legge III).

La tesi più importante dei *Principia*, tuttavia, è la legge della «gravitazione universale», secondo la quale tutti i corpi si attraggono reciprocamente con una forza direttamente proporzionale alla loro massa e inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza. La legge di gravità – che, secondo la tradizione tramandata da Voltaire, Newton avrebbe intuito dopo che una mela, staccandosi dall'albero, colpì la sua testa – riveste un'enorme importanza, poiché consente di ricondurre all'unità il mondo fisico, esprimendo in un'unica formula matematica la dinamica dei fenomeni terrestri e di quelli celesti: di conseguenza essa fonda in un'unica teoria gli esperimenti di Galileo sulla caduta dei corpi e le tesi di Keplero sul movimento degli astri.

Nell'*Ottica*, Newton espone invece la dottrina della luce, inserendola nel quadro del meccanicismo e del corpuscolarismo, che costituiscono i caratteri più generali della fisica. Egli ritiene infatti che «all'inizio del mondo Dio abbia formato la materia di particelle solide, compatte, dure, impermeabili e mobili, dotate di date dimensioni e di date figure, di date proprietà e di date proporzioni rispetto allo spazio, affinché meglio tendessero al fine per il quale le aveva formate» (*Ottica*, libro III, questione 31). Anche la luce, come tutti i fenomeni materiali, viene dunque spiegata come un movimento di particelle provenienti dall'oggetto luminoso. L'ipotesi meccanico-corpuscolare di Newton si scontrava con quella, formulata da scienziati come Christian Huygens (1629-1695) o Robert Hooke (1635-1703), secondo cui la luce è un effetto del movimento ondulatorio dell'etere: la teoria ondulatoria sarà universalmente accettata nel secolo XIX, mentre alcuni fisici del Novecento sono tornati all'ipotesi della struttura atomica della luce. Importanti sono anche gli studi di Newton sul colore: con un prisma di cristallo egli scoprì che la luce bianca non è un fenomeno semplice, ma si compone di raggi aventi oggettivamente un diverso indice di rifrazione e soggettivamente un diverso colore. L'effetto del bianco è quindi dato dalla compresenza di tutti i colori, mentre il nero è l'assenza di colore.

12.4. *Newton: il metodo*

I *Principia* e l'*Ottica* di Newton, oltreché per le teorie scientifiche che contengono, sono importanti per il metodo che inaugurano. L'indicazione metodologica più rilevante che essi forniscono è sicuramente il riferimento all'esperimento e all'induzione. La ricerca scientifica deve cominciare dalla conoscenza sperimentale del particolare per risalire poi induttivamente a elementi più generali: il procedimento di Newton è quindi esattamente l'opposto di quello di Cartesio che partiva da princìpi primi generalissimi per dedurre da essi l'intero edificio della scienza in tutti i suoi particolari.

Un secondo aspetto del metodo newtoniano è il rifiuto delle «ipotesi», intendendo come tali tutto ciò che non è indotto dall'esperienza. Le ipotesi da rifiutare possono essere metafisiche (come le «qualità occulte» degli aristotelici) o semplicemente fisiche, come sarebbe la stessa legge della gravitazione universale se essa, anziché un semplice risultato empirico della ricerca, suscettibile di correzione o di ulteriore generalizzazione, venisse considerata un principio fondamentale. Per questo Newton si rifiutò sempre di spiegare la causa della legge di gravitazione, limitandosi a verificare empiricamente la validità della formula matematica che la esprime. Ma i suoi avversari – tra cui Leibniz – videro in ciò un elemento di debolezza della sua teoria e, paradossalmente, lo accusarono di introdurre egli stesso una inspiegata «qualità occulta».

Un terzo punto qualificante il metodo newtoniano è la distinzione, nella procedura di ricerca, dei momenti dell'«analisi» e della «sintesi». La distinzione risaliva a Cartesio, ma mentre questi ne faceva un uso astrattamente razionalistico, in Newton essa si configura come una specificazione del procedimento induttivo. L'analisi consiste infatti

> nel fare esperimenti e osservazioni e trarre da questi, mediante l'induzione, conclusioni generali, non ammettendo contro di esse obiezioni salvo che siano derivate da esperimenti o da altre verità certe... Mediante questo metodo analitico possiamo procedere dalle cose composte alle cose semplici, dai movimenti alle forze che li producono e in generale dagli oggetti alle loro cause e dalle cause più particolari a quelle più generali, fino a pervenire alle cause generalissime. Questo è il metodo analitico; quello sintetico consiste nell'assumere come princìpi le cause scoperte e provate, e mediante queste spiegare i fenomeni che ne derivano e provare tali spiegazioni.

Metodo empirico-induttivo e rifiuto delle ipotesi non impediscono tuttavia a Newton di credere nella metafisica e di formulare lui stesso una

dottrina metafisico-teologica. Il fatto che la natura sia un sistema ordinato e regolato da leggi necessarie è per lui la prova sperimentale che deve esistere un Essere infinitamente sapiente e potente, un «perfetto architetto del mondo» in grado di predisporre quest'ordine.

Se la scienza è una riconferma della fede, a sua volta la fede riconferma i risultati della scienza. Dio non solo garantisce la perfezione delle leggi naturali, ma è anche il luogo in cui, quasi come in un infinito organo di senso («sensorio»), tutte le cose vengono percepite e conosciute nella loro oggettiva realtà. In questo sensorio di Dio tempo e spazio non appaiono entità relative, come per gli uomini, ma sono «assoluti». Il presupposto newtoniano dell'assolutezza del tempo e dello spazio – indispensabile per fornire coordinate univoche alle leggi della meccanica, ma non desumibile da nessuna osservazione empirica – trova così il proprio fondamento in una ipotesi di natura teologica.

12.5. *Pro e contro il deismo*

Con la «teologia sperimentale» Newton intendeva, come si è visto, offrire una convalida scientifica alla religione tradizionale. E in realtà così avvenne: la maggior parte dei teologi inglesi a cavallo di secolo la considerarono una sorta di rivelazione naturale che si aggiungeva a quella scritturale senza correggerla. Essa consentiva di continuare a raffigurare la divinità non solo come principio creatore e ordinatore del mondo, ma anche come Dio personale e vivente, secondo la corrente concezione del teismo. Ma la rappresentazione di Dio come «architetto dell'universo» ebbe anche un altro esito. La preminenza accordata alle argomentazioni scientifiche e razionali ebbe talora il duplice effetto di corroborare, da un lato, la fede nell'esistenza di Dio e nei suoi attributi razionalmente comprensibili (onnipotenza, onniscienza, perfezione, infinitezza), ma di escludere, dall'altro, la credibilità di tutto ciò che, pur documentato nella Scrittura, non era riconducibile a espressione razionale. In questo modo, non solo veniva respinta la credenza nei miracoli e negli eventi soprannaturali descritti nella Bibbia, ma entrava anche in crisi la stessa concezione di Dio come persona: la divinità era rappresentata esclusivamente come principio creatore e ordinatore dell'universo. In

opposizione al tradizionale teismo questo più critico atteggiamento di pensiero prese il nome di «deismo».

Il nuovo indirizzo di pensiero risale, secondo le più comuni ricostruzioni storiografiche, a John Toland (1670-1722), autore di un *Cristianesimo senza misteri* (1696), nonché delle ancor più note *Lettere a Serena* (1704), indirizzate alla regina Sofia Carlotta di Prussia, di cui egli godette il favore grazie alla mediazione di Leibniz.

Toland si professò seguace della *Ragionevolezza del Cristianesimo* di Locke, ma giustamente quest'ultimo respinse tale paternità spirituale. La tesi della ragionevolezza della religione cristiana è infatti utilizzata da Toland, a differenza di Locke, in funzione polemica anziché apologetica: egli ritiene che si debba eliminare dalla Scrittura tutto ciò che è irriducibile alla ragione, tutto ciò che è «misterioso». La ragione è sufficiente a cogliere gli attributi di Dio e tutto ciò che di vero vi è nel Vangelo: al di là di questo non esistono verità «al di sopra della ragione» che non siano anche «contrarie alla ragione».

Se il deismo è in Toland più teorizzato che praticato, in Anthony Collins (1676-1729), autore di un *Saggio sull'uso della ragione* (1707) e un *Discorso sul libero pensiero* (1713), esso trova una concreta applicazione. Collins si serve, infatti, di un agguerrito apparato erudito e filologico per mostrare l'infondatezza di molte tradizioni religiose. Questa critica – che risente probabilmente dell'influenza di Pierre Bayle – assume anche una valenza politica, poiché inevitabilmente entra in polemica con le forme di potere, soprattutto quello ecclesiastico, responsabili della mistificazione. Collins è quindi consapevole fondatore del «libero pensiero», che egli concepisce più in chiave costruttiva che polemica: eliminando la credenza nei miracoli, nelle profezie e nel soprannaturale, il «libero pensatore» non offende la religione ma, al contrario, la libera dalla superstizione e la innalza a una superiore purezza. Anche sul piano socio-politico il libero pensiero ha il merito di favorire un nuovo spirito di pace e di tolleranza.

La forma più radicale del deismo inglese è quella di Matthew Tindal (1653-1733), autore di *Il Cristianesimo antico come la creazione* (1730), il cui sottotitolo recita significativamente «Il Vangelo come ripubblicazione della religione di natura». La rivelazione viene infatti considerata come una semplice riedizione o *copia* della religione naturale o razionale, della quale le singole religioni positive non sono che derivazioni o

deformazioni. La radicalità del pensiero di Tindal sta nel fatto che egli non si limita a depurare la Scrittura dalle incongruenze con la ragione, ma riconosce l'assoluta priorità assiologica e cronologica della religione razionale su ogni forma di rivelazione. Infatti Dio, essendo perfetto e immutabile, ha dato da sempre agli uomini una legge altrettanto perfetta e immutabile. Il cristianesimo non poteva dunque né aggiungere né togliere nulla a questa legge: e, se potè essere utile al momento storico della sua comparsa per ravvivare una religione naturale appannata, esso è diventato successivamente pericoloso, consolidando superstizioni e false credenze che nulla hanno a che vedere con il nucleo originario della legge divina.

In Inghilterra la critica deistica alla Scrittura comincia a perdere forza verso la metà del Settecento, mentre è ripresa ben più radicalmente nella filosofia francese. In ogni caso, in Inghilterra essa rappresenta una corrente minoritaria rispetto a coloro che si adoperano per difendere il cristianesimo ufficiale. Gli argomenti più frequentemente usati dai critici del deismo sono i seguenti: difesa dell'attendibilità filologica delle narrazioni storiche contenute nella Bibbia; insufficienza della ragione umana a conoscere le verità assolute e gli attributi divini; necessità di una conoscenza analogico-allegorica di Dio.

All'interno della schiera degli oppositori del deismo occupa una posizione particolare Samuel Clarke (1675-1729), autore di *Sermoni* poi pubblicati con il titolo *Discorso sull'esistenza e sugli attributi di Dio* (1705). Egli infatti non si oppone radicalmente ai deisti, ma tenta piuttosto una conciliazione tra il cristianesimo ortodosso e le forme più moderate di deismo. Secondo Clarke – il cui modello è Euclide – sono dimostrabili matematicamente tanto l'esistenza e gli attributi di Dio quanto le leggi universali della natura, cui Dio stesso deve obbedire. In accordo con i deisti – e con Newton, di cui è fedele seguace, oltreché traduttore dell'*Ottica* dall'inglese in latino – egli fonda la religione sull'ordine razionale e necessario della natura. Ma a differenza di essi (e ancora in accordo con Newton), Clarke ritiene che la ragione non esaurisca la conoscenza di Dio, la cui essenza è impenetrabile per l'uomo: la religione razionale è quindi la premessa della rivelazione, per mezzo della quale soltanto gli uomini hanno pieno accesso alla verità.

Altrettanto morbida è la reazione ai deisti di Joseph Butler (1692-1752), che nel 1736 pubblica *L'analogia della religione, naturale e rivelata, con la costituzione e il corso della natura*. Anche in Butler infatti vi è il riconoscimento di un'ampia sfera di coincidenza, o almeno di analogia, tra ordine naturale e religione, poiché entrambi provengono da Dio. Ma l'elemento comune è visto da lui non tanto nella loro intrinseca razionalità, come sostenevano i deisti, bensì nell'inadeguatezza della ragione a spiegare tanto l'uno quanto l'altra. All'impossibilità di penetrare razionalmente i misteri religiosi corrispondono infatti analoghi limiti della ricerca scientifica nel giustificare i propri princìpi. Emerge così l'esigenza di integrare il dato razionale con quello rivelato, che, pur essendo indimostrabile, fornisce all'uomo la più convincente fonte di conoscenza.

12.6. *I moralisti inglesi*

Accanto alla formulazione delle tesi deistiche, la riflessione morale rappresenta uno dei maggiori contributi forniti dalla filosofia inglese all'illuminismo europeo. In questo senso è di grande rilevanza la figura di Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury (1671-1713) e nipote del primo conte di Shaftesbury, che già conosciamo come amico di Locke. Le sue opere furono da lui stesso raccolte in un unico volume: *Caratteristiche di uomini, costumi, opinioni, tempi* (1711). Il più illuministico di questi scritti è forse il primo, la *Lettera sull'entusiasmo* (1708), in cui Shaftesbury mette in guardia gli uomini contro il pericolo del fanatismo, dell'intolleranza, della sicumera di chi crede di avere sempre ragione. All'«entusiasmo», che nella terminologia del tempo esprime appunto questi difetti, Shaftesbury oppone un tollerante senso dello *humour*.

In tema di filosofia morale Shaftesbury è soprattutto preoccupato, come la maggior parte dei pensatori del suo tempo, di combattere lo scetticismo etico e l'individualismo egoistico di Hobbes. Alla concezione pessimistica e conflittuale che Hobbes ha della natura umana egli contrappone una visione, mutuata dal platonismo di Cambridge, che si fonda sull'ottimismo e sull'armonicismo. L'universo è un sistema ordinato in cui le leggi più generali sono armonicamente connesse a quelle più particolari e ciò si riflette anche dal piano metafisico a quello morale, dove

il bene comune si accorda pienamente con quello individuale. Pertanto non c'è alcun conflitto tra egoismo e altruismo, poiché, quando l'interesse privato sia guidato da «scelte razionali» che tengono conto dell'interesse comune, l'individuo consegue la più alta «felicità» individuale nello stesso perseguimento del bene universale.

Per guidare l'uomo verso le giuste scelte morali non è tuttavia sufficiente la ragione, secondo l'illusione del razionalismo cartesiano. Alla debolezza della ragione sopperisce un particolare sentimento, detto «senso morale», che comporta l'immediata percezione della differenza tra bene e male, in quanto mostra la bellezza intrinseca alle azioni buone e fa provare un naturale senso di disgusto per quelle cattive. In questa connessione tra senso morale e gusto, tra elemento etico ed elemento estetico, Shaftesbury rivela ancora una volta l'influenza del platonismo di Cambridge. Egli sostiene tuttavia la completa autonomia della morale dalla religione: le leggi morali non derivano dal fatto che Dio è buono e giusto ma, viceversa, Dio è tale in quanto esistono una giustizia e una bontà in sé, riconosciute nella loro oggettività tanto dagli uomini quanto da Dio.

L'ottimismo di Shaftesbury trova un avversario in Bernard de Mandeville (1670-1733), nato in Olanda da famiglia di origine francese, ma naturalizzato inglese. La sua opera più famosa è la *Favola delle api, ovvero vizi privati pubblici benefici* (1714), un apologo nel quale una fiorente società di api, che agiscono sulla sola base dell'egoismo, si corrompe e va in rovina in seguito all'introduzione in essa della virtù e dei princìpi morali. La molla di ogni prosperità risiede infatti nell'egoismo, che spinge ciascuno a competere con gli altri, mentre i «vizi privati» creano bisogni superflui che incrementano la domanda economica e la produzione volta al suo soddisfacimento. Viceversa, in una società priva di vizi, dove tutti si accontentano di ciò che hanno, ogni attività langue e la società, ormai letargica, muore di noia e di ignavia.

Il «vizio» – concepito come «ogni atto che l'uomo compie per soddisfare un appetito» – acquista quindi per Mandeville un valore positivo: in esso risiedono le passioni naturali che stanno alla base di ogni attività e grandezza umana. Viceversa, la «virtù», cioè «ogni azione contraria all'impulso naturale, intesa a frenare le passioni», porta all'immobilità sociale, impedendo il conflitto e la lotta, ma anche la competizione e l'inventiva (nonché la stessa benevolenza che ha sempre un movente

passionale). Mandeville propone quindi una concezione conflittuale e anti-armonicistica della realtà sociale (che si rivelerà molto utile nell'analisi dei primi fenomeni capitalistici) e nega l'esistenza di alcun ordine morale naturale. Per questo la sua opera viene accolta con molta ostilità dall'ambiente inglese, che vede in lui uno scellerato epigono di Hobbes.

Contro Mandeville, come contro Hobbes, torna a schierarsi Francis Hutcheson (1694-1747), che insegna a Glasgow e introduce nell'ambiente scozzese le dottrine di Shaftesbury attraverso opere come la *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù* (1725) e il *Saggio sulla natura e la guida delle passioni* (1728), mentre nel *Sistema di filosofia morale* (1755) recupera alcuni aspetti del giusnaturalismo di Grozio e di Locke. Hutcheson riprende il tema shaftesburiano della benevolenza universale come componente basilare della natura umana. Analogamente, per quanto nutra maggior fiducia nella ragione che non il suo maestro, anche la sua analisi morale si fonda sulla rivalutazione del sentimento. Gli uomini, così come posseggono un senso estetico o gusto che è alla base delle loro valutazioni estetiche, dispongono anche di un «senso morale» che li induce spontaneamente a provare piacere di fronte alle azioni virtuose, senza tener conto dell'utilità che esse possono presentare. Le azioni che il senso morale spinge ad approvare massimamente sono quelle che procurano «la maggior felicità per il maggior numero». Questa formula sarà alla base dell'utilitarismo tardo-settecentesco e ottocentesco.

12.7. *Berkeley: vita e opere*

La filosofia di George Berkeley rappresenta per molti versi una reazione alle nuove tendenze filosofiche affermatesi in Inghilterra tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. Il bersaglio fondamentale di Berkeley – che è vescovo della Chiesa anglicana – sono infatti i deisti e i liberi pensatori, contro i quali egli intende difendere il valore della religione rivelata e della connessione tra religione e morale. Ma la critica di Berkeley si appunta anche contro Newton, la cui concezione meccanicistica della realtà viene vista come una pericolosa concessione allo spirito antireligioso. Per combattere questa battaglia a favore della tradizione religiosa Berkeley si serve tuttavia di uno strumento tutt'altro

che tradizionale: il suo pensiero prende infatti le mosse dal *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, autore che egli aveva imparato a frequentare fin dalla giovinezza, avendo studiato al Trinity College di Dublino, dove l'insegnamento era improntato ai testi di Boyle, di Newton e, appunto, di Locke. L'empirismo di Locke viene tuttavia completamente riformulato da Berkeley secondo due linee di sviluppo per alcuni aspetti antitetiche. Da un lato, esso viene radicalizzato al punto da mettere in dubbio alcuni capisaldi lockiani – la dottrina dell'astrazione, la credenza nella sostanzialità della realtà esterna – e da preparare la strada allo scetticismo di Hume. Dall'altro, esso si trasforma in una sorta di idealismo neoplatonico, nel quale la riduzione della realtà al suo essere percepita si traduce in un atteggiamento di mistica contemplazione delle idee in Dio. Se gli strumenti concettuali che Berkeley elabora per la sua apologia della religione presentano in se stessi un grande valore innovativo, gli obiettivi a cui vengono applicati ricalcano invece tradizioni culturali del passato.

George Berkeley nasce nel 1685 a Kilkenny, in un'Irlanda travagliata dalle tensioni tra una maggioranza irlandese autoctona, di ceppo celtico e di confessione cattolica, politicamente sostenitrice degli Stuart, e una minoranza, però dominante, di origine inglese, che professava l'anglicanesimo e parteggiava per la «gloriosa rivoluzione» di Guglielmo III d'Orange. Questa difficile situazione non manca di procurare noie a Berkeley, esponente della minoranza inglese, e lo induce a lasciare l'Irlanda, prima per Londra, poi per un lungo viaggio in Francia e in Italia (testimoniato dal *Viaggio in Italia*, pubblicato soltanto nel 1871). Nel 1721 Berkeley ritorna in Gran Bretagna, dove si dedica al più grandioso progetto della sua vita: fondare un collegio nelle Bermude per evangelizzare i selvaggi americani. Partito per l'America nel 1728, deve però tornare in Inghilterra dopo aver assistito al fallimento del suo disegno. Si trasferisce quindi in Irlanda, dove diviene vescovo di Cloyne. Muore nel 1753.

Le opere di Berkeley possono essere divise in due gruppi. Le prime, risalenti al periodo giovanile, si incentrano sul problema della conoscenza, analizzato alla luce di un presupposto rigorosamente empiristico: *Saggio per una nuova teoria della visione* (1709), *Trattato sui princìpi della conoscenza umana* (1710) e i tre *Dialoghi tra Hylas e Philonous* (1713). Questi ultimi costituiscono una riesposizione, in forma dialogica, dei contenuti del

Trattato, che non aveva riscosso successo (sorte analoga toccherà al *Trattato sull'intelligenza umana* di Hume). I gusti della cultura settecentesca si differenziano da quelli del secolo precedente anche per quanto riguarda i generi filosofico-letterari: alla pesantezza sistematica del *trattato* – ancorché quello di Berkeley, brevissimo, fosse scritto in uno stile piano, alla maniera di Locke – si preferiscono ora i *saggi*, strutturalmente più agili, o i *dialoghi*, letterariamente più accattivanti.

Una fortuna editoriale ben maggiore toccò invece al secondo gruppo di opere, nelle quali prevale l'orientamento neoplatonico. Numerose edizioni ebbe infatti l'*Alcifrone*, in cui Berkeley polemizza contro i deisti e i cosiddetti «liberi pensatori». Nella *Siris* (1744), egli sviluppa invece una sorta di ascesi platonica dall'illusorietà dei sensi alla luce dell'intelletto. Da ciò si vede come l'esito finale della speculazione del filosofo irlandese pregiudichi sostanzialmente il suo iniziale empirismo.

Importanti per la ricostruzione del suo pensiero sono anche gli appunti giovanili – il cosiddetto *Commonplace Book* – pubblicati soltanto nel 1871.

12.8. *Berkeley: la critica alle idee astratte*

Per Berkeley, come per Locke, l'oggetto della conoscenza è costituito dalle idee, cioè dalle nostre rappresentazioni mentali. E anche per lui l'unica fonte delle idee è l'esperienza. Quella che generalmente chiamiamo una «mela» non è che una collezione di idee di sensazione – di un certo sapore, odore, consistenza, forma ecc. – che l'esperienza ci presenta solitamente congiunte. Ma Berkeley ritiene che il suo maestro ideale non sia stato sufficientemente fedele ai propri presupposti empiristici almeno su un punto. Per Locke ciò che distingue il pensiero umano dall'attività psichica dei bruti è la facoltà dell'astrazione. Per quanto i sensi offrano sempre idee particolari, l'uomo ha la possibilità di formulare idee astratte – l'estensione, il colore, il movimento – separandole dalle altre qualità dell'oggetto percepito. Secondo Berkeley, viceversa, questo processo non è possibile e le rappresentazioni mentali degli uomini sono sempre idee particolari: l'idea dell'estensione è data soltanto in quanto è riferita a un determinato oggetto ed è inseparabilmente congiunta con tutte le altre qualità di esso. Quando pensiamo a un uomo, non formuliamo mai l'idea astratta «uomo», ma

immaginiamo sempre un uomo alto o basso, biondo o bruno, grasso o magro. Berkeley si attiene ancor più strettamente di Locke alla tradizione occamista e approda pertanto a un più rigoroso nominalismo.

La negazione delle idee astratte non esclude tuttavia la possibilità di un uso generale delle idee particolari (uso che Locke avrebbe confuso con l'esistenza di idee astratte). È infatti possibile servirsi di idee particolari per rappresentare tutte le idee che appartengono a una stessa specie. Il triangolo che il geometra ha in mente per dimostrare un teorema è sempre particolare – ad esempio, è un triangolo isoscele – ma nella dimostrazione questa particolarità viene obliterata in modo che esso possa rappresentare tutti i triangoli, anche quelli equilateri e quelli scaleni. Quando si pensa all'uomo in generale, in realtà si ha sempre in mente un uomo particolare, alto o basso, bianco o nero, ma non si tiene conto di queste qualità, in modo da poter riferire la rappresentazione di «uomo» – e il corrispondente termine generale con cui la si indica – a tutti gli uomini.

Berkeley ritiene che l'infondato riconoscimento di idee astratte rechi con sé altri due errori. In primo luogo, esso conduce all'erronea distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, la quale si fonda sulla pretesa di astrarre dal complesso delle qualità percepite soggettivamente alcune qualità che, inerendo oggettivamente alle cose, siano suscettibili di misurazione matematica. Il secondo errore consiste nella falsa supposizione di una sostanza materiale da cui derivino le idee percepite dal soggetto conoscente: anche in questo caso si applica erroneamente il procedimento astrattivo, pretendendo di separare l'esistenza degli oggetti dalle sensazioni attraverso cui essi vengono percepiti. Esaminiamo questi due punti separatamente.

12.9. *Berkeley: la critica della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie*

Con il rifiuto della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie Berkeley apporta una seconda importante correzione alla filosofia lockiana e nello stesso tempo prende decisamente le distanze dalla tradizione oggettivistica che aveva caratterizzato tanto la «nuova scienza» galileiana quanto la «nuova filosofia» razionalistica di Cartesio. La dottrina

delle qualità primarie equivaleva al riconoscimento dell'esistenza e della conoscibilità – anzi della misurabilità matematica – di una realtà indipendente dalle modalità percettive e conoscitive dell'uomo. Ma nella prospettiva apologetica in cui si pone Berkeley il realismo oggettivistico si espone a un duplice sospetto: esso riconosce alla realtà esterna un'autonomia che impedisce la risoluzione della realtà nello spirito e, contemporaneamente, esso contrasta la tesi che l'uomo dipenda esclusivamente da Dio anche per quanto riguarda la conoscibilità del mondo che lo circonda. Tuttavia, la critica berkeleyana alle qualità primarie, lungi dall'essere viziata da argomentazioni apologetiche, è rigorosamente fondata su presupposti empiristici, tanto da poter essere sostanzialmente ripresa più tardi da un autore assolutamente alieno dall'apologia religiosa come David Hume.

Sin dal *Saggio di una nuova teoria della visione*, Berkeley polemizza contro il carattere matematico di qualità come la distanza (ovvero lo spazio) e la grandezza (ossia l'estensione). Egli nega, infatti, che la distanza e la grandezza degli oggetti che noi percepiamo mediante la vista siano determinabili in base a leggi ottiche aventi carattere geometrico. La nozione di queste qualità è invece data dall'esperienza: la connessione di determinate idee visive (e quindi determinate posizioni degli occhi) con la rappresentazione di particolari grandezze e distanze è quindi soltanto il risultato di un'abitudine. A riprova di ciò Berkeley adduce il fatto che – come avevano recentemente provato alcune relazioni scientifiche lette alla Royal Society – un cieco nato, cui sia restituita la vista con un'operazione chirurgica, non è in grado di percepire immediatamente, senza esperienze pregresse, la distanza che lo separa dagli oggetti che vede per la prima volta, come dovrebbe avvenire se tale distanza risultasse oggettivamente e matematicamente dalle leggi ottiche che presiedono alla visione.

La stessa corrispondenza tra le idee visive e quelle tattili – che sembra conferire maggiore oggettività alla visione della distanza e della grandezza – è soltanto una relazione soggettiva confortata dall'abitudine. Il quadrato che vedo non è lo stesso quadrato che tocco, ma si limita a rappresentarlo o a «suggerirlo» nello stesso modo in cui, convenzionalmente, la parola «quadrato» rappresenta la cosa designata. La funzione esercitata dalle idee visive di distanza e di grandezza – ma il discorso è estensibile a tutte le qualità primarie – non è dunque conoscitiva, ma esclusivamente pratica:

insomma, possiamo correttamente concludere che gli oggetti della visione costituiscono il linguaggio naturale della natura; è questo linguaggio che ci insegna a regolare le nostre azioni per conseguire le cose necessarie alla conservazione e al benessere del nostro corpo e per evitare tutto ciò che lo lederebbe o lo distruggerebbe (*Saggio di una nuova teoria della visione*, § 147).

In altri termini, la distanza che vediamo separarci da un precipizio non ci fornisce alcuna conoscenza teorica sulla reale lontananza dell'abisso, ma è un segno convenzionale attraverso cui la natura (e, attraverso di essa, Dio) ci consente di non precipitare dentro di esso.

La polemica contro la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie diventa più esplicita nel *Trattato* e soprattutto nei *Dialoghi tra Hylas e Philonous*. In queste opere Berkeley attua una vera e propria riduzione delle qualità primarie alle qualità secondarie. Dopo aver ricordato che le qualità secondarie – sapori, odori, colori – mutano a seconda del soggetto che le percepisce e delle condizioni in cui esso si trova, Berkeley intende dimostrare che anche le cosiddette qualità primarie – estensione, figura, solidità, peso, movimento e quiete – presentano lo stesso carattere relativo. Ciò che all'uomo appare estremamente piccolo, al più minuscolo degli insetti sembra enorme; a soggetti diversi lo stesso movimento può apparire lento o veloce; ciò che è duro (solido) per un animale è molle per un altro, dotato di membra più robuste. Ma se le qualità primarie non possono essere distinte da quelle secondarie, diventa impossibile concepire l'estensione o il movimento come concetti non relativi: la tesi newtoniana di uno spazio e di un tempo assoluti appare, ancora una volta, il risultato di un fallace processo astrattivo. Lo spazio (come l'estensione) risulta da una connessione soggettiva tra la percezione del nostro corpo e quella degli altri oggetti; così come soggettive sono le misure del tempo e del movimento, che sono determinate dalla velocità con cui le idee si succedono nella nostra mente.

L'abolizione delle qualità primarie, la cui caratteristica fondamentale era di essere misurabili matematicamente, è connessa in Berkeley con il ritorno a una fisica di tipo qualitativo in opposizione al carattere quantitativo della tradizione galileiano-newtoniana. In una delle sue ultime opere, la *Siris*, egli celebra le virtù terapeutiche dell'acqua di catrame, dovute al fatto che in essa è contenuta un'«anima vegetale» a sua volta espressione dell'«anima del mondo» che permea l'universo. In questa

posizione è evidente l'influenza di quelle dottrine neoplatoniche che già avevano condizionato la fisica qualitativa del Rinascimento.

12.10. *Berkeley: «esse est percipi» e mente divina*

Il processo di relativizzazione delle percezioni – su cui Berkeley fonda il rifiuto della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie – poggia su un presupposto filosofico ancora più radicale. Dire che ogni nostra percezione è soggettiva e priva di riferimento a qualità che esistano «fuori della mente» equivale per Berkeley alla negazione di ogni sostanza materiale extramentale da cui derivino le idee. In altri termini, l'esistenza delle cose si esaurisce nel loro essere percepite: *esse est percipi*. Ancora una volta l'affermazione di una sostanza materiale esistente al di fuori della mente nasce da un falso processo di astrazione: dalle singole qualità percepite sensibilmente (il colore, l'odore, la forma, la grandezza di una mela) si astrae illegittimamente un sostrato metafisico, non percepibile con i sensi, che funge da loro elemento comune (la sostanza materiale «mela»). Il movimento di pensiero è di tipo lockiano: ma se Locke si era limitato a negare la conoscibilità della sostanza (che pure ammetteva, per quanto inconoscibile), Berkeley rifiuta la possibilità stessa della sua esistenza.

Berkeley indica con il termine «materialisti» coloro che sostengono l'esistenza di una realtà materiale extralogica. In questo senso la sua filosofia si propone come un radicale immaterialismo e, di conseguenza, come un altrettanto radicale spiritualismo, secondo il quale non esiste altro che lo spirito. L'argomentazione usata da Berkeley contro l'esistenza extramentale di una realtà da cui derivino oggettivamente le idee non si riferisce infatti alla sostanza in generale, ma soltanto a quella materiale. Il fatto che l'uomo abbia idee dimostra l'esistenza di uno «spirito» che le pensa; e il fatto che l'uomo abbia coscienza di idee che non è in grado di produrre da sé prova che esse provengono da uno spirito infinito. In questo modo l'uomo ha «nozione» – cioè una conoscenza intellettiva indipendente dai sensi – di una «mente divina», la quale comunica con le menti umane mediante un linguaggio i cui «segni» sono costituiti dalle idee. È evidente in ciò la ripresa, da parte di Berkeley, del tema della

visione delle cose in Dio, che era stato diffuso nel pensiero seicentesco da Malebranche.

Fonte di ogni conoscenza umana, Dio è causa non soltanto delle idee, ma anche della loro connessione. La corrispondenza del nostro modo di connettere le idee con il modo in cui esse sono connesse nella mente di Dio è infatti ciò che ci permette di distinguere la realtà dal sogno, in cui le idee sono invece congiunte arbitrariamente. In un contesto filosofico nel quale – come in quello di Berkeley – va perduto il riferimento delle idee alla realtà esterna, l'unico fondamento dell'oggettività della conoscenza è la sua congruità con lo spirito infinito da cui proviene ogni forma di pensiero. Ciò consente a Berkeley di riconoscere la validità delle leggi della natura, scoperte dalla scienza umana ma stabilite dalla mente di Dio. Tali leggi tuttavia, non potendo avere riscontro nella realtà oggettiva, sono soltanto espressioni del «linguaggio» con cui Dio parla agli uomini e provvede alle loro necessità concrete. Esse non sono quindi conoscenze teoreticamente certe, ma rivestono esclusivamente – come già si è visto nella *Nuova teoria della visione* a proposito della distanza e della grandezza – un valore pratico in vista dell'orientamento dell'azione umana.

12.11. *Berkeley: religione, morale, politica*

Le dottrine metafisiche e gnoseologiche che abbiamo fin qui esposte sono contenute nelle opere giovanili di Berkeley. Pur essendo le più rilevanti dal punto di vista storico, esse non sono però quelle che più stanno a cuore a Berkeley né quelle per le quali egli gode di maggior fama nel suo tempo. Negli scritti della maturità, infatti, esse non vengono più riprese, per quanto siano spesso implicite o comunque non incompatibili con il contesto: in primo piano emergono invece apertamente le argomentazioni apologetiche del filosofo.

Nell'*Alcifrone* Berkeley espone, in forma dialogica, il suo pensiero religioso e morale. Obiettivo polemico esplicito sono i deisti e i liberi pensatori: Alcifrone significa letteralmente «mente potente», con irridente allusione alla presunzione degli «spiriti forti» che pretendono di risolvere tutto con il proprio cervello. Berkeley denuncia la completa inadeguatezza della religione naturale, che è assolutamente insufficiente a esprimere la dimensione della fede e del culto, momenti essenziali della

vita religiosa. Una religione che sia veramente tale deve quindi essere una religione rivelata. Ciò non significa che Berkeley non si preoccupi della «ragionevolezza» della religione: per giustificare i miracoli e i misteri cristiani egli ricorre al paragone con la scienza, ricordando che anche in essa i primi princìpi non sono suscettibili di spiegazione razionale.

Contro deisti e moralisti, Berkeley sostiene inoltre la stretta dipendenza della morale dalla religione. Egli è quindi polemico con Shaftesbury che assimila il sentimento morale al gusto estetico, privando così l'etica di ogni riferimento al divino. Ma una battaglia ancora più aspra è sostenuta contro il tentativo di Mandeville di valutare i comportamenti umani in base alla dinamica dell'istinto, al quale Berkeley contrappone ovviamente l'incommensurabile superiorità dei valori dello spirito.

Nella *Siris* Berkeley ridisegna la sua metafisica attraverso la costruzione di una cosmologia di chiaro impianto neoplatonico. L'intero universo è permeato e animato da quella sostanza invisibile che è l'etere. Ma poiché soltanto lo spirito è attivo, l'etere è soltanto il mezzo attraverso cui Dio esplica la propria opera e comunica con gli uomini per mezzo delle cose animate da esso. Ritorna quindi in diversa forma il tema della natura come «linguaggio di Dio». Attraverso una comprensione intellettuale della natura e dell'ordine a essa intrinseco, l'uomo può inoltre realizzare un'ascesi – altro tema caro al neoplatonismo – che lo riconduce all'intelletto divino.

Anche il pensiero politico di Berkeley è saldamente ancorato alla religione. In un *Discorso sull'obbedienza passiva o princìpi della legge di natura* (1712) egli sostiene che gli uomini debbono obbedire passivamente all'autorità costituita, poiché la legge che da essa emana è riflesso di quella naturale e divina, senza la quale ogni felicità mondana è impossibile. Ciò esclude ovviamente ogni concezione contrattualistica dello Stato.

12.12. *Hartley e Priestley: sensismo, associazionismo e materialismo*

Si è detto che il pensiero filosofico inglese del Settecento non è altrettanto radicale quanto quello francese. Fanno tuttavia eccezione due pensatori, Hartley e Priestley, che propongono tesi sensistiche e materialistiche assai vicine alle più avanzate espressioni dell'illuminismo francese.

David Hartley (1705-1757), autore di *Osservazioni sull'uomo* (1749), tenta di conciliare la gnoseologia di Locke con la fisica meccanicistica di Newton. Correggendo Locke, Hartley ritiene che non esistano idee di riflessione, ma solo di sensazione. Tutte le idee semplici sono prodotte dalle «vibrazioni» che attraverso l'etere gli oggetti esterni imprimono sui sensi e, lungo i nervi, sul cervello. Le idee complesse, viceversa, si formano per mezzo dell'«associazione» di idee semplici, poiché le vibrazioni di alcune di queste, per la loro particolare forza o frequenza, lasciano una traccia di sé nel cervello e possono quindi essere facilmente richiamate alla memoria. Le associazioni più elementari sono quelle del piacere e del dolore, mentre quelle più complesse producono, tra l'altro, l'egoismo, la simpatia, la moralità, la religiosità.

Hartley quindi ricorre al meccanicismo per spiegare l'origine del materiale conoscitivo (le idee semplici), mentre risolve i processi mentali superiori (le idee complesse) in una forma di associazionismo psicologico. Di conseguenza egli toglie ogni consistenza metafisica a espressioni come «io», «anima» o «intelletto», pur non giungendo a una esplicita professione di materialismo. Questo ulteriore passo è compiuto dal suo continuatore Joseph Priestley (1733-1804), autore di *Disquisizioni sulla materia e sullo spirito* (1777), il quale giunge alla chiara affermazione della materialità dell'anima. Il pensiero non è una realtà spirituale ma soltanto la funzione di un'entità materiale corruttibile, che noi chiamiamo appunto anima. È notevole tuttavia che Priestley, come già Hartley, nutra sincere convinzioni religiose e una spiccata avversione per l'ateismo dei materialisti francesi: per lui la salvezza eterna promessa dalla religione non dipende infatti dalla spiritualità dell'anima, ma dalla finale resurrezione dei corpi.

Da ricordare è anche il pensiero politico di Priestley, il quale esordì con un *Saggio sui primi princìpi del governo* (1768). Egli sostiene che la finalità principale dello Stato è promuovere il bene e la felicità del maggior numero possibile di cittadini. Attraverso i contatti epistolari di Priestley con Thomas Jefferson, redattore della Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America e terzo presidente nordamericano, il «perseguimento della felicità» – tema caro agli illuministi di ogni paese – verrà sancito dalla Costituzione americana tra i diritti fondamentali del cittadino.

13. Hume e la filosofia scozzese nel Settecento

13.1. *Vita e opere di Hume*

Nel Settecento le condizioni economiche e sociali della Scozia, ancora caratterizzata dal latifondo e dalla servitù della gleba sono assai più arretrate della parte meridionale dell'isola. Soprattutto nella seconda metà del secolo, tuttavia, questo scarso sviluppo economico non impedisce il verificarsi di una particolare fioritura culturale. I maggiori centri urbani della Scozia, sedi di importanti università (Edimburgo, Glasgow, Aberdeen), vengono a costituire un polo di discussione filosofica che, all'interno della cultura di lingua inglese, può gareggiare con i centri meridionali di Oxford e di Cambridge. Il tramite tra la filosofia inglese e quella scozzese è rappresentato da Hutcheson che, come abbiamo visto, dalla cattedra di Glasgow riprende e sviluppa la dottrina del senso morale di Shaftesbury. Un carattere completamente originale assumono, invece, le analisi filosofico-economiche di Adam Smith, allievo e poi successore di Hutcheson a Glasgow, e la dottrina del senso comune di Thomas Reid, a sua volta erede della cattedra di Smith e iniziatore della cosiddetta «scuola scozzese». Ma il maggior rappresentante della cultura filosofica scozzese – e anglosassone in genere – del Settecento è sicuramente David Hume, con il quale la filosofia di lingua inglese torna a esercitare nel continente un'influenza analoga a quella avuta, più di mezzo secolo prima, con Locke.

Hume nacque nel 1711 a Edimburgo da una famiglia di piccola nobiltà terriera. Dopo aver trascorso i primi anni dell'adolescenza nella residenza di campagna, fu inviato a Edimburgo per frequentarvi prima il *college* poi l'università (facoltà di Giurisprudenza), ma non terminò gli studi. Fallito il tentativo di inserirsi nel commercio, si trasferì in Francia, dove soggiornò a La Flèche, lo stesso collegio in cui si era formato Cartesio. Qui egli scrisse, non ancora trentenne, il *Trattato sulla natura umana*, che

sarà considerato la sua opera fondamentale. Poiché il lavoro non ottenne risonanza immediata, Hume ne compilò un *Estratto* in forma di lunga autorecensione anonima. Nel frattempo anche i suoi tentativi di ottenere una cattedra universitaria andarono delusi a causa dell'opposizione dell'ambiente accademico scozzese, decisamente avverso agli esiti scettici della sua filosofia. Hume, pur continuando a scrivere, affidò quindi la propria fortuna a professioni diverse, che dapprima rimasero nell'ambito della promozione culturale (fu conservatore della Biblioteca di Edimburgo), poi si incentrarono sempre più sull'attività politico-diplomatica. Ebbe così modo di soggiornare nel continente, soprattutto a Parigi dove risiedette dal 1763 al 1766 nella veste di ambasciatore inglese. Ritornato in patria, rivestì ancora importanti incarichi politici a Londra, ma dal 1769 si ritirò a Edimburgo per condurre vita privata e attendere ai suoi studi. Quando seppe di avere un tumore all'intestino, riordinò i suoi scritti, predisponendo la pubblicazione postuma di alcuni di essi, e attese serenamente la morte, sopraggiunta nell'agosto del 1776.

Hume scrisse la sua prima opera importante sotto forma di *trattato*. Poiché lo scritto, come si è visto, non ebbe fortuna, egli imputò l'insuccesso a questo genere letterario, la cui tradizionale rigidezza espositiva non appariva più adatta al nuovo gusto del pubblico. Egli scriverà quindi le sue opere successive, nelle quali spesso riprende i temi del suo capolavoro, nella forma letteraria, più agile e ariosa, del *saggio*. Nei *Saggi filosofici sull'intelletto umano* (1748), poi reintitolati *Ricerche sull'intelletto umano*, egli riprese il primo libro del *Trattato*; nelle *Ricerche sui princìpi della morale* (1751) ne riespose fondamentalmente il terzo. Scrisse anche i *Saggi morali e politici* (1741), i *Discorsi politici* (1752), la *Storia naturale della religione* (1757) e i *Dialoghi sulla religione naturale* (usciti postumi nel 1779). Ma la fama di cui Hume godette in vita è legata soprattutto alla sua attività di storico, di cui è espressione la monumentale *Storia d'Inghilterra* (1754-61).

La formazione di Hume è radicata nella lettura dei maggiori esponenti della cultura britannica e continentale. Egli fu fortemente influenzato dall'empirismo di Bacone, Locke e Berkeley, dallo sperimentalismo di Newton e, seppure in misura minore, dallo scetticismo francese, soprattutto di Montaigne e di Bayle. Di estrema rilevanza furono, infine, i contatti diretti che egli ebbe con l'ambiente illuministico francese durante il soggiorno parigino. Rousseau lo accompagnò nel suo ritorno in

Inghilterra, anche se il loro rapporto finì presto con una completa rottura e con (ingiuste) accuse da parte del filosofo ginevrino. Con gli enciclopedisti Alembert e Diderot così come con i materialisti Helvétius e Holbach e altri *philosophes*, Hume ebbe una comunicazione intellettuale molto feconda per entrambe le parti, cosicché egli può essere considerato, sotto molti riguardi, un rappresentante dell'illuminismo europeo. Ma tutte queste connotazioni – empirismo, scetticismo, illuminismo – pur rispondendo ad aspetti fondamentali della formazione di Hume, non possono esprimere né singolarmente né complessivamente l'originalità del suo pensiero, che è difficilmente riconducibile a schemi interpretativi preordinati.

13.2. *La scienza dell'uomo*

In una lettera del 1734 Hume scrive che all'età di diciotto anni gli si era aperta «una nuova scena del pensiero». Sin dal *Trattato sulla natura umana* il nuovo indirizzo che egli intende imprimere alla ricerca filosofica si concreta nel progetto di costruire sistematicamente una «scienza della natura umana». Nel corso della tradizione filosofica – egli osserva nelle *Ricerche* – si sono imposti due generi di filosofia che, per vie diverse, non hanno condotto a risultati soddisfacenti. Da un lato, un tipo di filosofia pratica «facile e ovvia» si è limitato a cercare gli argomenti retorici più persuasivi per convincere l'uomo a essere virtuoso, senza tuttavia mostrare in che modo la virtù e gli altri valori siano fondati sulla natura umana. Dall'altro lato, un genere di filosofia «rigorosa e profonda» ha avuto il merito di indagare teoreticamente la natura dell'uomo, nei suoi aspetti conoscitivi e pratici. Ma purtroppo questo secondo tipo di pensiero ha spesso identificato la natura umana con una ragione intesa in maniera astratta e intellettualistica: di qui lo scaturire di quelle astruserie, di quegli errori, falsi problemi e false soluzioni che costituiscono il tessuto della metafisica.

Il modo di filosofare «rigoroso e profondo» deve quindi essere corretto con un'analisi empirica che, anziché costruire razionalmente un'immagine astratta della natura umana, studi sperimentalmente i fenomeni in cui essa si manifesta, in analogia con le procedure delle scienze fisiche. Questa scienza della natura umana deve avere carattere

sistematico. Infatti, essa investe sia l'ambito gnoseologico, attraverso l'analisi dei poteri e dei limiti dell'intelletto; sia quello etico, politico e religioso, esaminando gli istinti e le passioni che effettivamente muovono l'azione dell'uomo, lo spingono alla convivenza sociale e determinano la sua credenza nel divino.

Questo nuovo modo di fare filosofia si appella al metodo illustrato da Newton: risolvere i fenomeni in princìpi comuni e ricondurre questi ultimi a pochi princìpi semplici dai quali derivare tutto il resto. Nella sua indagine filosofica anche Hume tenta di ritrovare empiricamente – o, come egli dice con chiaro riferimento a Newton, «sperimentalmente» – alcuni princìpi fondamentali, cioè alcuni caratteri essenziali della natura umana, in base ai quali spiegare i meccanismi della conoscenza e dell'agire dell'uomo. Ma dalla lezione newtoniana, congiunta a quella dei grandi empiristi inglesi, Hume apprende soprattutto che la condizione essenziale di ogni corretta indagine sperimentale è di non trascendere i limiti dell'esperienza e di non accettare mai ipotesi non confermate empiricamente. Se ciò non aveva impedito a Newton di condividere una concezione metafisica della realtà (basti pensare alla nozione del tempo e dello spazio come sensorio di Dio), in Hume l'empirismo sperimentalistico conduce invece a una rigorosa critica della metafisica che completa e radicalizza l'opera iniziata da Locke. Nella conclusione, divenuta famosa, delle *Ricerche sull'intelletto umano*, Hume, certo in modo volutamente (ed esageratamente) provocatorio, afferma: «Se ci viene per le mani qualche volume, per esempio, di teologia o metafisica scolastica, domandiamoci: Contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità e sui numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto e di esperienza? No. E allora gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie e inganni».

13.3. *Impressioni e idee*

Coerentemente con la propria metodologia empiristica Hume individua nella «percezione» l'unica fonte della conoscenza umana. In base al grado di forza e vivacità con cui si presentano, le percezioni si distinguono però in due tipi. Le «impressioni» sono le percezioni nel momento in cui sono attuali e godono quindi del massimo vigore e della massima evidenza. Le

«idee» sono invece le immagini illanguidite di queste impressioni, quali si conservano nella memoria dopo che l'impressione attuale è svanita. Ad esempio, nel momento in cui vedo un fiore, ne sento il profumo, ne tocco i petali, ho l'impressione di esso; quando, pur conservando il ricordo del suo colore, del suo profumo e della sua morbidezza, il fiore non cade più sotto i miei sensi, ne ho invece l'idea.

Tra impressioni e idee vi è dunque piena corrispondenza, trattandosi delle stesse percezioni considerate in due momenti diversi della loro penetrazione della mente. Questo non ci impedisce di costruire idee cui manca una impressione corrispondente: quando pensiamo all'ippogrifo o a una montagna d'oro congiungiamo arbitrariamente nel nostro pensiero l'idea del cavallo con quella dell'aquila, o quella della montagna con quella dell'oro: in questo caso, mentre le idee che abbiamo congiunte (cavallo, aquila; montagna, oro) corrispondono effettivamente a singole impressioni, non c'è alcuna impressione complessiva in cui trovi riscontro la loro connessione (cavallo alato, montagna aurea). Per giudicare della fondatezza di un'idea bisogna quindi risalire alle impressioni di cui essa si compone, le quali rappresentano l'unica fonte certa di ogni conoscenza. Se le impressioni giustificano soltanto parti dell'idea (come nel caso dell'ippogrifo o della montagna d'oro) o se non si trovano affatto impressioni a essa corrispondenti (come nel caso della maggior parte dei concetti metafisici), allora l'idea è priva di significato.

La derivazione delle idee dalle impressioni dimostra anche l'impossibilità di idee generali o astratte – in accordo con quanto sosteneva Berkeley. Poiché le impressioni sono necessariamente particolari – si percepiscono sempre singoli uomini, non l'uomo in generale – particolari saranno anche le idee che da esse derivano. L'idea astratta è solo un nome con cui indichiamo tutte le idee particolari reciprocamente somiglianti. Sempre dalla dipendenza delle idee dalle impressioni consegue che non esistono idee innate, nel senso di conoscenze che non dipendano dall'esperienza. Diversamente da Locke, Hume preferisce tuttavia evitare, anche nell'uso polemico, il termine «innato», il cui significato impreciso, come la maggior parte della terminologia metafisica scolastica, potrebbe condurre ad ambiguità (se, per esempio, per innato si intende semplicemente «naturale», tutte le impressioni sono innate).

13.4. *La conoscenza*

L'osservazione della natura umana mette in evidenza, secondo Hume, che le idee hanno una peculiarità analoga a ciò che nella fisica newtoniana è l'attrazione reciproca dei corpi. Nel caso delle idee si deve parlare di una naturale tendenza all'associazione vicendevole. I processi associativi tra le idee sono regolati da tre princìpi fondamentali: la somiglianza, la contiguità nello spazio e nel tempo, la relazione di causa-effetto. Ad esempio, un ritratto richiama naturalmente il pensiero dell'originale (somiglianza); il ricordo di una stanza ci fa pensare alle altre stanze della stessa casa (contiguità); l'idea di una ferita è spontaneamente connessa a quella del dolore (causa-effetto).

Hume distingue inoltre due generi fondamentali di conoscenza: vi sono conoscenze che riguardano «relazioni tra idee» e conoscenze relative alla «materia di fatto». Le relazioni tra idee sono ottenute ricavando un'idea dall'altra, senza dover ricorrere all'esperienza. Sono di questo genere tutte le proposizioni dell'aritmetica, dell'algebra e della geometria. Per dire che 2 + 2 = 4 non è necessario consultare l'esperienza, poiché l'idea del 4 è già contenuta nel 2 + 2; analogamente la proposizione per cui «il quadrato dell'ipotenusa è uguale al quadrato dei due cateti» scaturisce dalla comparazione delle proprietà intrinseche all'idea di ipotenusa e di cateto. Le conoscenze di questo genere sono quindi *a priori* (indipendenti dall'esperienza), poiché «anche se non esistessero in natura circoli o triangoli, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza ed evidenza». Di conseguenza esse sono necessarie, poiché il loro contrario implica contraddizione.

Nelle conoscenze relative a materia di fatto, viceversa, è sempre possibile il contrario di ciò che viene affermato. Dire che «domani non sorgerà il sole» non comporta contraddizione, poiché nell'idea di «sole» non è contenuta l'idea che «esso debba necessariamente sorgere tutti i giorni». Le conoscenze che riguardano i fatti sono, dunque, possibili soltanto in virtù dell'esperienza e si fondano sul principio di causalità. Tutti i nostri ragionamenti di questo tipo si basano sulla possibilità di inferire un fatto da un altro fatto, stabilendo tra essi una connessione di causa-effetto: se in un'isola apparentemente deserta trovo un orologio, inferisco da ciò la presenza in essa, attualmente o in passato, di altri uomini.

Il problema diventa allora quello di investigare la validità della connessione causale. Infatti, se la relazione tra causa ed effetto avesse un carattere necessario – per cui, data una certa causa, è dato inevitabilmente anche un determinato effetto (come pensavano Cartesio e Newton) – le conoscenze fondate su questo principio sarebbero anch'esse necessarie e non ammetterebbero il loro contrario. Ma proprio sul tema della causalità Hume esercita la sua critica più radicale e fornisce forse il suo contributo più originale alla riflessione filosofica del Settecento.

13.5. *La critica all'idea di causa. L'abitudine e la credenza*

La relazione causale viene discussa da Hume facendo ricorso all'esempio delle palle da biliardo (di cui si era già servito Malebranche). Nel linguaggio comune noi diciamo che lanciando la palla A contro la palla B, la prima, urtando la seconda, ne causa lo spostamento e il movimento. Ma, se teniamo fede esclusivamente alle impressioni forniteci dall'esperienza, abbiamo ragioni sufficienti per dire che A «causa» lo spostamento di B? In realtà, l'esperienza ci testimonia soltanto le tre cose seguenti: *a*) Lo spostamento di B ha luogo soltanto quando si verifica un rapporto di contiguità spaziale tra le due palle: soltanto quando A è in contatto con B, B si mette in movimento. *b*) Tra il movimento di A e quello di B sussiste un rapporto di successione temporale: prima si muove A, poi si muove B. *c*) Fino a questo momento tra A e B c'è sempre stata una connessione costante: finora si è sempre verificato che, quando A viene a contatto di B, B si mette in movimento.

Queste tre osservazioni, certificate dall'esperienza, non sono tuttavia sufficienti a giustificare l'azione causale di A su B. Anche in presenza dei fenomeni della contiguità spaziale e della successione temporale non è contraddittorio affermare che il movimento di B non è causato da A: esso potrebbe essere privo di causa (Hume nega il principio, difeso tra gli altri da Hobbes, per cui ogni cosa deve avere una causa). Oppure, esso potrebbe essere prodotto da un'altra causa a noi sconosciuta, cosicché la contiguità tra le due palle o la successione dei loro movimenti siano casualmente concomitanti con la vera causa dello spostamento di B. Di conseguenza, anche il fatto che finora la connessione tra A e B si è verificata sempre e alle stesse condizioni potrebbe essere casuale, e non ci

dà alcuna garanzia che la relazione rimanga la stessa anche in futuro, cioè che esprima una connessione necessaria. Infatti, non c'è nulla nella palla A che possa di per sé spiegare il movimento della palla B. Un uomo che avesse soltanto esperienza di A senza aver mai visto B non potrebbe mai derivare da A la conoscenza di B, come avverrebbe se la connessione tra A e B fosse necessaria.

Su che cosa si fonda dunque la nostra affermazione dell'esistenza di un nesso causale tra A e B? Semplicemente sull'abitudine. Noi siamo abituati a constatare, sulla base dell'esperienza, che all'urto di A contro B segue il movimento di B, e quindi ci attendiamo che anche in futuro ciò continui ad avvenire nello stesso modo. In altri termini, l'abitudine a osservare una certa connessione tra i fenomeni sta alla base di ogni nostra inferenza causale, poiché essa è congiunta al presupposto dell'uniformità del corso della natura. Noi riteniamo che la natura obbedisca a leggi costanti, identiche per il passato, il presente e il futuro. Sulla base di questo presupposto pensiamo che il sole, che siamo abituati a vedere nascere ogni giorno, sorgerà anche domani, sebbene non ci sia nessuna connessione causale che determini necessariamente l'alba di domani, così da rendere contraddittoria l'affermazione che il sole non sorgerà più.

Hume osserva anche che, quando vedo la palla A venire in contatto con la palla B, non mi limito a prevedere il movimento di B, ma «credo» che B si muoverà. L'abitudine ad associare tra loro due fenomeni genera la «credenza» nella realtà della connessione. La credenza non ha dunque alcun fondamento in una argomentazione razionale, ma è piuttosto espressione di un istinto connaturato nell'uomo. Hutcheson – che molto influì sulla formazione di Hume – aveva illustrato il carattere istintivo delle valutazioni morali: Hume estende la rivalutazione dell'istintività dalla sfera etica a quella gnoseologica. Ma ciò, se implica una distinzione tra le conoscenze fondate su una credenza (cioè relative a «materie di fatto») e quelle derivate dall'uso astratto della ragione (come le verità matematiche), non comporta tuttavia una rigida contrapposizione tra istinto e ragione. Anche la ragione, infatti, è un istinto, poiché la tendenza dell'uomo a sottoporre tutto a critica e a verifica – tendenza nella quale si compendia l'attività razionale – è essa stessa manifestazione di un impulso istintivo radicato nella natura umana.

13.6. *La critica all'idea di sostanza. I limiti dello scetticismo*

Sempre tenendo fermo il principio dell'empirismo radicale, Hume procede anche a esaminare criticamente l'idea di «sostanza», considerata sia nella forma degli oggetti che appaiono fuori di noi (sostanza materiale), sia nella forma dell'io o del soggetto delle percezioni (sostanza spirituale).

Per quanto riguarda la sostanza materiale, Hume nota che, in virtù dell'esperienza, noi abbiamo impressioni solo di singole qualità degli oggetti (giallo, freddo, liscio ecc.). Tuttavia, poiché siamo abituati a percepire queste qualità costantemente insieme, pensiamo che esse appartengano a un'unica sostanza (per esempio l'oro), confondendo con quest'ultima il nome di cui ci serviamo per esprimere la compresenza delle singole proprietà. La critica humiana ricalca quella di Locke, già ripresa da Berkeley. Introducendo il concetto di abitudine per spiegare l'origine dell'idea di sostanza, Hume fa però un passo in più rispetto ai suoi predecessori e fornisce una giustificazione dell'uso dell'idea di sostanza materiale che era assente in Locke e in Berkeley. L'abitudine a vedere sempre congiunte determinate proprietà genera la credenza nella realtà degli oggetti che le posseggono: e questa credenza, pur non essendo fondata razionalmente e non avendo un valore strettamente conoscitivo, è pienamente giustificata, in quanto esprime una tendenza naturale dell'uomo.

Analoga è la critica che Hume, differenziandosi questa volta almeno da Berkeley, muove alla sostanza spirituale. Anche in questo caso egli osserva che il nostro io non è mai oggetto di un'impressione: noi ci limitiamo a percepire singoli stati di coscienza (sensazioni, passioni, pensieri, sentimenti, volizioni), ma non cogliamo mai un loro ipotetico soggetto unitario. Il soggetto non è quindi una sostanza spirituale permanente e sempre identica a se stessa: esso è piuttosto un flusso di percezioni continuamente succedentisi le une alle altre. Ancora una volta il sentimento dell'unità e della continuità del proprio io esprime soltanto una credenza connaturata all'uomo.

Con la critica congiunta delle idee di causa e di sostanza Hume porta l'empirismo alle sue estreme conseguenze scettiche. Ciò vale però soltanto sul piano strettamente teorico. Per quanto riguarda la vita pratica

dell'uomo, il riconoscimento del carattere naturale della credenza garantisce la possibilità di muoversi in un mondo in cui si sa che a determinate cause seguiranno effetti appropriati, che possiamo servirci di oggetti esterni e che possiamo agire con il sentimento di essere sempre la stessa persona. Ma anche sul piano teorico-filosofico le conoscenze relative a «materie di fatto» non perdono il loro valore, purché si abbandoni la pretesa di farne certezze razionali assimilabili alle verità matematiche: quando non siano esclusivamente probabili (come quando mi attendo che domani piova), le conoscenze di fatto possono essere considerate certe nel senso che sono fondate sull'esperienza e sulla naturale tendenza dell'uomo a credere in esse (come quando mi aspetto che domani sorga il sole).

Lo scetticismo «moderato» di Hume – che egli stesso distingue dallo scetticismo radicale che impedisce ogni credenza – è l'inevitabile seconda faccia della «scienza della natura umana» che egli vuole fondare. La circoscrizione della ricerca all'analisi empirica dei fenomeni e l'esclusione, di ascendenza newtoniana, delle «ipotesi metafisiche», rivela l'impossibilità di dimostrare razionalmente il valore cognitivo delle conoscenze relative a «materie di fatto». Ma questo stesso riferimento allo sperimentalismo, che impone di accettare la «verità» dei fenomeni empirici, attribuisce all'istinto, al sentimento, al senso comune, di cui tutti gli uomini dispongono, un fondamento fattuale immediato che va ben al di là di qualsiasi giustificazione astrattamente razionale.

13.7. *La morale e l'estetica*

Anche alla morale Hume intende applicare lo stesso metodo descrittivo e sperimentale già utilizzato nella discussione del problema della conoscenza. La sua indagine sull'etica inizia pertanto non con una enunciazione di princìpi, ma con una rigorosa analisi delle passioni che di fatto determinano le azioni degli uomini. Le passioni sono per Hume impressioni, e quindi esperienze, dati di fatto la cui realtà non può essere né approvata né condannata, ma soltanto constatata. La sola differenza che intercorre tra una passione e la percezione di un oggetto esterno è che quest'ultima è un'«impressione di sensazione» (cioè deriva direttamente dall'esperienza esterna), mentre la passione è un'«impressione di

riflessione» (cioè è un'esperienza interna che deriva da una precedente impressione di sensazione).

Su questa assimilazione delle passioni alle impressioni si fonda l'antirazionalismo etico di Hume. La ragione ha una funzione conoscitiva, non pratica. Essa opera sulle idee e decide della loro verità o falsità mediante il confronto delle une con le altre. Ma le passioni, come si è detto, non sono idee, bensì impressioni; non ha quindi senso cercare di confrontarle per giudicare del loro valore, come erroneamente hanno creduto anche empiristi come Locke e Berkeley. In quanto impressioni, cioè dati di esperienza, le passioni non sono né vere né false, né giuste né ingiuste, ma semplicemente *sono*. La ragione, così come non può modificare il fatto che oggi piova o splenda il sole, non può agire sulle passioni né per suscitarle né per frenarle. «La ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni, e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di obbedire e di servire a esse» (*Trattato sulla natura umana*, libro II, parte III, sez. III). L'unico modo in cui la ragione può condizionare la nascita della passione è attraverso il giudizio sulla realtà delle cose e sulla congruenza tra i fini che ci proponiamo e i mezzi di cui intendiamo servirci per raggiungerli. Se, ad esempio, conosciamo razionalmente che l'oggetto del nostro desiderio non esiste o che i mezzi di cui disponiamo sono assolutamente insufficienti per conseguirlo, viene meno il nostro stesso desiderare. Ma, eccettuato il caso in cui l'informazione teorica può modificare i nostri desideri, la ragione non può mai convincerci che una passione è giusta o sbagliata o che dobbiamo fare una cosa che non vogliamo anziché una che desideriamo. A ciò si deve aggiungere che la stessa volontà, che tradizionalmente si ritiene possa essere determinata dalla ragione, per Hume non è altro che «quella impressione interna che noi avvertiamo e di cui diveniamo consapevoli, quando coscientemente diamo origine a qualche nuovo movimento del nostro corpo o a qualche nuova percezione della nostra mente» (*Trattato*, libro II, parte III, sez. I).

Pur non essendo una passione, la volontà è anch'essa un'impressione, un dato di fatto, un'esperienza interna determinata causalmente, come le passioni, da altri eventi esterni o interni all'uomo. Non esiste il libero arbitrio; al contrario la volontà soggiace alla stessa necessità che (come avviene in tutte le connessioni di causa ed effetto), pur non essendo

dimostrabile razionalmente, si fonda sulla costanza dell'esperienza e sulla possibilità di inferire un certo effetto da una certa causa. In altri termini, ogni nostra volizione è causata necessariamente (nel senso ora chiarito) da un determinato stato emotivo, e la sola libertà di cui l'uomo gode è quella dalla costrizione esterna.

L'antirazionalismo etico di Hume, tuttavia, non esclude l'esistenza di princìpi morali per distinguere tra virtù e vizio. Esso implica solamente che questi princìpi non sono derivabili dalla ragione né diventano operanti in virtù di un atto di libero arbitrio. Alla base di ogni moralità vi è per Hume, come già per Hutcheson, un «sentimento morale» che ogni uomo ritrova spontaneamente in sé. In virtù della sua stessa natura, l'uomo prova infatti un senso di piacere e di soddisfazione quando assiste a un'azione virtuosa, così come prova dispiacere e disagio in presenza di un misfatto. Il «piacere morale» si distingue tuttavia dalle altre forme di piacere per il fatto di essere un piacere disinteressato, che l'individuo prova non già in vista del proprio bene personale, ma semplicemente perché percepisce la conformità dell'azione compiuta con l'utilità generale.

Alla base del sentimento morale vi è infatti per Hume il principio della «simpatia», intesa letteralmente come facoltà di condividere le passioni e i sentimenti degli altri. È la simpatia, attraverso la quale l'uomo partecipa alle esigenze altrui, a consentire di esprimere valutazioni morali disinteressate e fondate sull'esigenza generale di promuovere l'utilità di tutti o, almeno, del maggior numero possibile di individui. Essa svolge dunque sul piano pratico la stessa funzione che la credenza esercita sul piano conoscitivo: garantire quell'universalità del giudizio che (a parte l'ambito della matematica) non poteva più essere fondata sulla ragione, ormai ricondotta dall'empirismo scettico di Hume entro ristretti margini di operatività.

Strettamente connessa con l'analisi delle passioni è anche la riflessione humiana sull'estetica. Al pari del giudizio morale, anche quello estetico non è fondato sulla ragione, ma sul sentimento. Più esattamente «la bellezza non è altro che una forma che suscita piacere, mentre la bruttezza è una configurazione di parti che suscita dolore» (*Trattato*, libro II, parte I, sez. VIII). Ancora una volta la generalizzabilità del giudizio estetico non dipende da un'astratta razionalità, ma da una particolare struttura della

natura umana la quale, in stato di salute, fa sì che a tutti piacciano o dispiacciano le stesse cose. Ciò non esclude che per una piena fruizione del gusto estetico occorrano condizioni particolari, sia naturali (come la delicatezza dell'immaginazione) sia acquisite (come il raffinamento ottenuto attraverso la consuetudine al bello). Ma anche queste particolari condizioni possono essere oggettivamente accertate mediante un'analisi sperimentale della natura umana, la quale permane quindi, anche in ambito estetico, l'unico fondamento di ogni ricerca filosofica.

13.8. *La politica*

I tratti antirazionalistici presenti nella filosofia morale di Hume caratterizzano anche il suo pensiero politico. Se il giusnaturalismo si proponeva di spiegare la società umana sulla base di princìpi razionali iscritti atemporalmente nella natura dell'uomo, Hume ritiene invece che essa possa venire spiegata solamente analizzando quegli impulsi e sentimenti che hanno storicamente condotto alla formazione del consorzio civile.

Nella natura umana esiste un'originaria tendenza alla socialità, che si manifesta in primo luogo come impulso sessuale e porta quindi alla costituzione della famiglia. Questa prima forma di società naturale induce gli uomini ad apprezzare i vantaggi della convivenza sociale (per esempio, quelli derivanti dalla divisione del lavoro) e a desiderare di estenderla al di là del ristretto ambito familiare. D'altra parte, la tendenza dell'uomo alla socialità non è illimitata, poiché per natura egli tende ad amare soltanto le persone più vicine; nei confronti di quelle più remote egli assume spesso un atteggiamento ostile e sospettoso, entrando in competizione con esse per il possesso dei beni che una natura non prodiga ha redistribuito in scarsa misura. Questa duplice esigenza – entrare in società con gli altri e insieme tutelarsi contro il pericolo rappresentato dalla loro vicinanza – conduce a una «convenzione» tra gli uomini avente come scopo la stabilità della proprietà individuale e il godimento pacifico di ciò che ciascuno acquista mediante il suo lavoro. La vita sociale trova quindi il suo valore centrale nella «giustizia», che consente di contemperare gli interessi individuali con quelli dell'intera società. Al pari della società civile – nella quale soltanto esse possono essere esercitate – la proprietà e la giustizia

non hanno quindi carattere naturale, ma sono una condizione e una virtù «artificiali», che trovano il loro fondamento nelle convenzioni e nell'educazione degli uomini.

13.9. *La religione*

Anche nell'ambito della religione Hume sconfessa ogni pretesa di ritrovare in essa un fondamento razionale. Diversamente da quanto sostengono i deisti, nei *Dialoghi sulla religione naturale* egli afferma che la ragione non può fornire alcuna prova dell'esistenza di Dio. Per quanto riguarda l'argomento ontologico, esso è un illecito tentativo di ricondurre una «questione di fatto» – com'è quella dell'esistenza, ancorché di Dio – a una semplice «relazione di idee». Maggiore attenzione merita l'argomento che tenta di risalire dall'ordine e dalla perfezione dell'universo all'esistenza di un suo autore, così come dall'esistenza di una macchina si può risalire a quella del costruttore. Qui infatti si cerca di spiegare una materia di fatto – un'esistenza – ricorrendo all'unico principio che può giustificarla, la relazione di causa ed effetto. Ma anche questo argomento non è concludente, poiché si fonda indebitamente sull'analogia tra cose troppo diverse tra loro: il rapporto tra Dio e il mondo e quello tra il costruttore e la macchina. In nessun modo il mondo può essere paragonato a una macchina, una casa o un'altra realtà di cui abbiamo molteplici esperienze, e quindi non è possibile ipotizzare una sua causa allo stesso modo in cui da quelle realtà inferiamo legittimamente la natura del loro autore. Inoltre, la connessione causale si fonda sempre sull'esperienza ripetuta e consolidata dall'abitudine e non può quindi essere applicata al di fuori dell'ambito fenomenico.

La spiegazione dell'esperienza religiosa – la quale, come tutte le altre esperienze, è un fatto che non può essere negato – deve quindi essere ricercata ancora una volta sul terreno degli impulsi che fattualmente e storicamente hanno condotto alla sua emergenza. Nella *Storia naturale della religione* l'atteggiamento religioso è infatti ricondotto al sentimento di timore e di speranza che ciascun uomo prova naturalmente di fronte alla forza della natura e al mistero della vita e della morte. Questo sentimento ha condotto dapprima alla nascita del politeismo, nel quale gli uomini spiegano le forze naturali ricorrendo a molteplici divinità cui

attribuiscono i caratteri (e i difetti) che riscontrano in se stessi. Successivamente gli uomini sono passati dal politeismo al *monoteismo*, sospinti soprattutto dall'esigenza di rendere sempre maggiori onori alla divinità che temono e quindi di rappresentarla in maniera sempre più pura e distinta dall'uomo. Il culmine di questo processo, in cui le argomentazioni filosofiche si confondono con il sentimento di timore e di speranza, è la rappresentazione di un Dio unico, perfetto e infinito, poiché al di là dell'infinito non vi è più nulla di concepibile. Le religioni monoteistiche liberano così l'uomo dall'idolatria e dalla superstizione proprie del politeismo ma, a causa dell'unicità del Dio in cui credono, esse sono anche causa di un'intolleranza e di un fanatismo che erano sconosciuti alle prime ingenue rappresentazioni della divinità.

Hume spiega quindi la religione togliendole ogni fondamento assoluto e riconducendola agli istinti e alle passioni intrinseche alla natura umana. Malgrado ciò egli non fa alcuna professione di ateismo, né intende ridurre la religione – come a volte avvenne nell'ambito della cultura illuministica, soprattutto francese – alla superstizione in cui vivono gli ignoranti o all'inganno perpetrato dai potenti. Radicata nella natura umana stessa, la religione è una manifestazione insopprimibile del modo in cui l'uomo si rapporta al mondo che conosce e a quello che non conosce. Ma proprio perché nasce nelle pieghe più oscure dell'animo umano, essa appare «un indovinello, un enigma, un mistero inesplicabile». Di fronte a essa il saggio filosofo scettico né tenterà impossibili giustificazioni razionali, né tanto meno prenderà parte alle diatribe scatenate dalla presunzione di conoscere la natura di Dio, ma si rifugerà pacatamente – come suggerisce la conclusione della *Storia della religione naturale* – «nelle serene, seppure poco note, regioni della filosofia».

13.10. *Adam Smith e l'economia politica*

Accanto a Hume, di cui era amico e grande estimatore, uno dei maggiori rappresentanti della filosofia scozzese del Settecento è Adam Smith. Nato a Kirkcaldy, presso Edimburgo, nel 1723, Smith studiò a Glasgow con Hutcheson e, qualche anno dopo la morte di quest'ultimo, gli succedette sulla cattedra di Filosofia morale. Nel 1763 lasciò l'insegnamento per andare in continente in qualità di precettore privato:

durante questo viaggio soggiornò a Parigi, dove entrò in contatto con l'ambiente della fisiocrazia francese, in particolare con Quesnay e con Turgot. Ritornato in patria, condusse a lungo vita privata, poi divenne commissario alle Dogane e infine Rettore dell'università di Glasgow. Morì nel 1790.

La prima opera di Smith, la *Teoria dei sentimenti morali* (1759), risente ampiamente della frequentazione di Hutcheson e di Hume. Il principio fondamentale della vita morale è infatti il sentimento della «simpatia»: gli uomini sono naturalmente portati a giudicare positivamente le azioni che contribuiscono alla socievolezza reciproca e negativamente quelle che la ostacolano. Questo giudizio riguarda non solo le azioni degli altri, ma anche le nostre proprie. Ciascuno di noi ha infatti uno «spettatore imparziale» dentro di sé, che gli consente di valutare le sue azioni con gli occhi degli altri, in base quindi non all'utilità che esse presentano per la sua persona, ma alla loro accettabilità dal punto di vista sociale. La stessa coscienza morale non è quindi per Smith un principio razionale interiore, ma, scaturendo dal rapporto simpatetico che l'uomo ha con gli altri uomini, presenta un carattere prevalentemente sociale e intersoggettivo.

Il sentimento della simpatia permette così di introdurre un principio di armonizzazione nell'apparente conflitto tra gli impulsi sociali e quelli egoistici. Infatti, la felicità di ognuno è possibile soltanto attraverso la realizzazione del bene degli altri. Un analogo principio armonicistico guida l'analisi dei processi socio-economici che Smith compie nel suo capolavoro, l'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776). Testimone delle trasformazioni che investono la vita economica dell'Inghilterra, nella quale si stanno affermando, sia pure in forma embrionale, i meccanismi del moderno capitalismo industriale, Smith non nega che l'elemento propulsore di ogni attività economica è l'interesse individuale. Apparentemente, la comparazione di questi interessi descrive una condizione di aspra conflittualità sociale: gli imprenditori hanno interesse a pagare il meno possibile il lavoro dei loro operai e questi ultimi, viceversa, vogliono percepire il salario più alto possibile. Ma quando si considerino gli interessi individuali e i processi socio-economici cui essi danno luogo da un punto di vista generale, anziché particolare, si vede che essi trovano la loro armonizzazione nel tutto e conducono pertanto a un vantaggio generale da cui traggono

profitto anche coloro che sono apparentemente più svantaggiati. Esiste dunque una *mano invisibile* che guida i singoli interessi al di là delle loro specifiche intenzioni, componendoli in una totalità che sfugge allo sguardo parziale dell'individuo.

Smith condivide pertanto i presupposti ottimistici dell'illuminismo in generale e della fisiocrazia francese in particolare, in base ai quali i processi socio-economici rivestono un carattere naturale che garantisce la loro bontà, almeno finché non subentra l'uomo con un improvvido intervento artificiale. Per questo Smith ritiene – ancora una volta riprendendo un suggerimento dei fisiocrati parigini – che l'azione dello Stato in fatto di economia, sia regolamentando i processi produttivi sia introducendo restrizioni nella libertà di commercio, risulti del tutto dannosa: essa rischia infatti di compromettere quel vantaggio generale che necessariamente si acquisisce quando si lascia che le cose seguano il loro ordinato corso naturale. In alternativa alla politica economica del mercantilismo seicentesco, che prevedeva massicci interventi dello Stato, soprattutto in direzione della difesa della produzione nazionale con dogane o divieti di importazione di merci estere, Smith e i fisiocrati francesi caldeggiano l'instaurazione del più completo liberismo economico. L'unico intervento legittimo da parte dello Stato è quello di prelevare imposte dai guadagni privati degli individui in modo da poter garantire quei servizi pubblici che ridondano poi a beneficio di tutti e di ciascuno.

Smith non ritiene che i meccanismi socio-economici da lui illustrati o le regole da lui raccomandate in fatto di economia siano semplici teorie: al contrario egli pensa che esse rispecchino leggi del tutto assimilabili a quelle che determinano il carattere, la concatenazione e lo sviluppo dei fenomeni naturali. Con Smith l'«economia politica», cioè l'arte di bene amministrare la vita economica dello Stato, esce quindi dall'ambito della precettistica empirica per aspirare allo statuto di una vera e propria scienza.

13.11. *Thomas Reid e la «Scuola scozzese»*

Si è detto che la filosofia di Hume, a causa dei suoi esiti scettici, non incontrò mai il favore dell'ambiente accademico scozzese. Tra i suoi

maggiori oppositori è da annoverarsi Thomas Reid, successore di Smith all'università di Glasgow e autore, tra l'altro, di una fortunata *Ricerca sullo spirito umano secondo i princìpi del senso comune* (1765). La dottrina del «senso comune» rappresenta infatti il nucleo teorico centrale, oltreché della filosofia di Reid, anche dell'indirizzo di pensiero da lui iniziato, generalmente noto come «Scuola scozzese». I più importanti rappresentanti di quest'ultima sono Dugald Stewart, Adam Ferguson e Thomas Brown.

Secondo Reid lo scetticismo di Hume non è da imputarsi solamente al pensatore scozzese, ma è la conseguenza di una fallace prospettiva gnoseologica che risale a Locke e Berkeley e, prima ancora, a Cartesio. Tutti questi filosofi hanno infatti aderito a quella che Reid chiama la «teoria delle idee», fondata sull'assunto che l'oggetto immediato della conoscenza umana non sono le cose, ma le idee. Riguardando soltanto le idee, la conoscenza non comporta, secondo quella tradizione, nessun giudizio immediato sull'esistenza delle cose, che rimane essenzialmente problematica. A questa teoria Reid oppone la convinzione che la conoscenza dell'uomo ha sempre come oggetto le cose stesse – attraverso le percezioni che ci provengono da esse – e non può mai essere disgiunta da un giudizio affermativo sulla loro esistenza. Conoscere qualcosa significa conoscere le cose in quanto esistenti.

Ma su che cosa si fonda la certezza – che il dubbio cartesiano metteva in forse – di conoscere direttamente le cose? Nient'altro che sul «senso comune», ovvero sul sentimento in base al quale tutti «credono» nell'esistenza delle cose esterne e del nostro io. Il senso comune di Reid svolge quindi una funzione assai simile a quella esercitata dalla «credenza» humiana: ma mentre Hume stabiliva una netta distinzione tra la certezza della credenza e quella del conoscere razionale e dimostrativo, Reid unifica i due termini, restituendo al senso comune il valore di un sapere assolutamente certo e non lasciando spazio ad alcuno sviluppo in direzione dello scetticismo.

Pastore presbiteriano oltreché professore universitario, Reid si preoccupa di combattere anche le conseguenze religiose dello scetticismo di Hume. Egli ritiene infatti che il senso comune stia a fondamento non soltanto della credenza nella realtà della percezione, ma anche di quella relativa alle verità fondamentali. Queste ultime riguardano sia l'ambito

logico-matematico, sia quello etico-metafisico: in virtù di esse l'uomo può quindi essere certo della sua libertà individuale, dei princìpi morali che trova innati in sé e, soprattutto, dell'esistenza di Dio.

14. L'illuminismo francese

14.1. *Caratteri generali*

Si è visto nel cap. 12 come nella filosofia inglese del Settecento siano germinati atteggiamenti critici nei confronti sia della tradizione religiosa sia dell'impianto dogmatico e deduttivo del razionalismo seicentesco. Queste posizioni culturali, che avevano il loro centro unificatore in una nuova concezione della ragione, si diffondono velocemente anche in Francia, che nel corso del XVIII secolo diventa la nazione illuministica per eccellenza.

In terra francese, tuttavia, la nuova funzione critica assegnata alla ragione acquista ben presto un carattere estremamente più radicale che in Gran Bretagna. Soprattutto si accentua in Francia la potenzialità critica della ragione, sia sul piano religioso sia su quello politico. Ciò è giustificato in parte dal fatto che le condizioni storiche della Francia erano assai meno avanzate di quelle inglesi. La monarchia borbonica esercitava infatti un potere assoluto, mantenendo il paese in condizioni di arretratezza anche dal punto di vista economico-sociale; d'altro canto, il predominio della religione cattolica si esprimeva talvolta in provvedimenti di assoluta intolleranza nei confronti della minoranza protestante, impedendo quell'equilibrio e quella coesistenza di confessioni diverse che caratterizzavano la vita inglese. Ciò spiega il fatto che il deismo, per quanto diffuso e accettato dalla maggior parte dei *philosophes* – come si chiamarono in Francia gli intellettuali inclini alla nuova tendenza illuministica – sia spesso apparso insufficiente a combattere l'«impostura religiosa» perpetrata dal potere politico e dalla Chiesa e si sia trasformato talvolta in vero e proprio ateismo. Analogamente, sul piano politico, le moderate argomentazioni di Locke in favore della libertà e della tolleranza hanno talvolta condotto gli illuministi francesi (come nel caso di Rousseau) alla difesa di una democrazia radicale che elimina ogni forma

di rappresentanza politica. E ancora, a livello gnoseologico, il costante richiamo di Locke e di Newton all'esperienza assume spesso in Francia il più radicale carattere di sensismo oppure, ulteriormente sviluppato fino a non lasciare più spazio all'autonomia delle attività intellettuali e volitive, si traduce in un esasperato materialismo.

Non si deve peraltro pensare che l'illuminismo francese si sia esaurito nell'esaltazione della funzione polemica della ragione. Al contrario, alla dimensione critica dell'attività illuministica è sempre congiunta un'intenzione costruttiva, che si esprime nella concezione di una ragione progettuale intesa alla trasformazione della società e della cultura. All'atteggiamento illuministico è dunque connesso un sostanziale ottimismo, fondato sulla fiducia nel progresso storico e sulla identificazione della natura con un principio di ordine e di razionalità. Anche quando questo ottimismo cede di fronte a una pessimistica considerazione della natura umana – come in Voltaire – non dà tuttavia luogo, se non sporadicamente (per esempio, nel marchese De Sade), a fenomeni di nichilismo, ingiustamente sopravvalutati da certa critica recente. L'illuminismo francese costituisce quindi un modello imprescindibile per quella cultura moderna (e talvolta contemporanea), di matrice razionalistica e laica, che si prefigge il programma di un nuovo umanesimo.

Il cavallo di battaglia dell'illuminismo francese è la diffusione della cultura. In un primo tempo la fiducia nel valore illuminante e liberatorio della cultura si indirizza soprattutto verso i sovrani, sulla base della presunzione che un governante illuminato dalla ragione, pur continuando a detenere un potere assoluto, lo eserciterà in funzione del bene della nazione: ciò alimenta il fenomeno del «dispotismo illuminato». Gli illuministi cercano tuttavia di raggiungere con il loro programma ampie cerchie della popolazione, soprattutto quella borghesia che comincia, seppure faticosamente, a emergere nelle funzioni direttive del paese. A questo programma di «illuminazione» popolare sono destinati i dizionari e le opere enciclopediche, di cui l'*Enciclopedia* di Diderot e Alembert è l'esempio più macroscopico. Per questa ragione mutano anche le forme stilistiche cui si affida il nuovo messaggio culturale. Nel Settecento in genere, anche fuori della Francia, il pesante genere letterario del trattato tende a lasciare il posto al più agile e arioso saggio. Ma anche il saggio

appare spesso inadeguato ai *philosophes*, i quali, più che studiosi e ricercatori da tavolino, sono intellettuali militanti che si occupano di politica e di questioni sociali: essi affidano più volentieri le loro discussioni polemiche e i loro progetti di riforma a briosi *pamphlets*, oppure non disdegnano, come nel caso di Voltaire, le composizioni poetiche, i romanzi, o – genere letterario pressoché nuovo – il «racconto filosofico».

14.2. *Bayle*

Il passaggio dal razionalismo seicentesco a quello illuministico trova espressione in Francia nel pensiero di Pierre Bayle (1647-1706). In lui convergono infatti le due più importanti istanze del razionalismo francese del Seicento, l'ideale cartesiano di un sapere fondato sull'evidenza e le tendenze scettiche del pensiero libertino. Da questa convergenza scaturisce quella critica della tradizione che in Cartesio era limitata al problema dei fondamenti del sapere e, nel libertinismo, seppure estesa all'ambito etico e religioso, mancava ancora di una rigorosa giustificazione metodologica. In questo modo Bayle introduce nel pensiero francese un atteggiamento filosofico che, preso a modello almeno fino alla metà del secolo, influenzerà l'intera età dei Lumi.

Il principio della critica alla tradizione è chiaramente formulato nei *Pensieri diversi sulla cometa* (1682). Bayle polemizza qui contro la superstizione che considerava le comete un presagio di disgrazie, opponendovi una spiegazione rigorosamente scientifica. Preso l'avvio dal caso particolare delle comete, Bayle estende tuttavia alla conoscenza in generale l'esigenza di non prestare fede alle opinioni consolidate soltanto dall'autorità della tradizione e di sottoporre tutto a una rigorosa analisi razionale. Consapevole degli esiti irreligiosi che tale metodo poteva avere, nella stessa opera Bayle – memore in questo dell'insegnamento libertino – difende la critica dell'ortodossia e lo stesso ateismo dall'accusa di immoralità. Nulla impedisce l'esistenza di una «società di atei» o di eretici caratterizzata dall'onestà dei costumi e dalla garanzia dell'ordine pubblico. Quest'ultimo è piuttosto messo in pericolo dal fanatismo dei credenti che rende impossibile la convivenza pacifica con coloro che la pensano

diversamente. La critica alla tradizione ha quindi come esito immediato la difesa del principio della tolleranza.

Analoghi temi si ritrovano nell'opera maggiore, il *Dizionario storico e critico*, al quale Bayle lavorò dal 1693 sino al momento della morte (1706). L'opera vuol essere un grande «dizionario degli errori», cioè un repertorio delle distorsioni della verità che la tradizione ha accumulato nel corso dei secoli, e costituisce un modello di storiografia critica e razionalistica. In questo modo veniva restituita dignità scientifica alla conoscenza storica, che il razionalismo cartesiano aveva svalutato, opponendola alla scienza della natura, come disciplina in cui non si può conseguire l'evidenza. Per Bayle, viceversa, anche la storia può costituire un sapere certo, se lo storico, liberandosi da pregiudizi tradizionali e opinioni personali, attinge la realtà dei fatti sulla base di documenti di cui si sia verificata criticamente l'attendibilità.

Se da un lato Bayle estende l'applicazione dell'indagine razionale ad ambiti che le erano preclusi nella tradizione cartesiana – come la storia – d'altro lato egli indica campi nei quali la ragione non è di alcun aiuto. Infatti, la sfera della fede, facendo riferimento alla rivelazione e all'autorità scritturale, si sottrae completamente ai procedimenti e alle analisi razionali. Ciò si traduce per Bayle in un giudizio sostanzialmente negativo nei confronti della religione: la radicale eterogeneità tra fede e ragione non significa per lui che la prima abbia una sua autonomia rispetto alla seconda, bensì – posta l'identificazione di ogni forma di sapere con la conoscenza razionale – che la fede cade completamente nell'ambito dell'irrazionale e dell'inconoscibile. Al razionalismo storiografico di Bayle fa riscontro, soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita, un radicale scetticismo religioso.

Un analogo atteggiamento di fronte alla religione si ritrova in una serie di opere di autori spesso anonimi, note come «manoscritti clandestini», che hanno un'ampia circolazione in Francia nella prima metà del secolo. Tra l'opera di Bayle, morto nel 1706, e i grandi capolavori dell'illuminismo, che datano a partire dalla fine degli anni Quaranta, sono poche le opere di rilievo che esprimono il nuovo modo di filosofare. La severità di un'occhiuta censura impediva infatti la pubblicazione di lavori che avessero un carattere di aperta critica nei confronti della religione e dei valori tradizionali. Ciò non impedì che molte opere di critica religiosa

circolassero in forma manoscritta – se ne contano più di un centinaio – in attesa di una tardiva pubblicazione (avvenuta spesso nel decennio tra il 1760 e il 1770, a opera di Voltaire e di altri illuministi). La radice concettuale di questa produzione filosofica è lo scetticismo libertino del Seicento, ora contenuto nei limiti di un moderato deismo, nel quale il rifiuto di ogni forma di rivelazione si accompagna alla tenace difesa di una religione naturale fondata sulla ragione, ora spinto fino alle più audaci tesi dell'ateismo, dove la condanna della religione come impostura si associa spesso alla critica del potere politico, responsabile dell'inganno religioso perpetrato ai danni del popolo per meglio dominarlo.

14.3. *Voltaire: la vita*

François-Marie Arouet, detto Voltaire, è sicuramente l'autore che, nella coscienza culturale settecentesca, così come in quella posteriore, meglio incarna i caratteri, gli ideali e i limiti dell'illuminismo francese. In lui, scrittore estremamente fecondo che sperimenta tutti i generi letterari, convivono il filosofo, lo storico, il politico, il poeta e il romanziere. Tutte queste attività sono accomunate da uno spirito critico che oscilla tra la garbata ironia e il sarcasmo più corrosivo.

La vita di Voltaire ben risponde al nuovo stile dell'illuminismo. Nato a Parigi nel 1694, egli fu un esponente di quell'agiata borghesia francese che si avviava ad assumere un ruolo di primo piano nella vita economica e culturale del paese. Da giovane fu assiduo frequentatore dei salotti parigini, in cui circolava una cultura di schietta ispirazione libertina. Un'offesa perpetrata al cavaliere di Rohan gli causò una breve incarcerazione nella Bastiglia e un lungo esilio, durante il quale egli dimorò in Inghilterra, rimanendo fortemente affascinato dalla cultura e dallo stile inglese. Durante la sua lunga vita non gli mancarono onori e incarichi prestigiosi. Attraverso gli uffici di madame de Pompadour, favorita di Luigi XV, fu nominato storiografo e poeta di corte. Contemporaneamente entrò in stretti rapporti epistolari con il futuro re di Prussia, Federico II il Grande e, quando i suoi rapporti con la corte francese si guastarono, si trasferì a Berlino presso il suo nuovo protettore, ormai asceso al trono. L'amicizia tra Voltaire, il *philosophe* per eccellenza, e Federico II, il re-filosofo imbevuto di razionalismo, è emblematica dei

rapporti che la prima generazione di illuministi cercò di intrattenere con il dispotismo illuminato. La critica della tradizione non veniva ancora intesa come attacco al potere costituito ma, senza mettere in dubbio i fondamenti giuridico-politici dell'assolutismo, i filosofi speravano di avere udienza presso i potenti, coinvolgerli nei programmi razionalistici e promuovere attraverso di essi, dall'alto, la riforma della società. Ma le speranze riposte da Voltaire in Federico II – come più tardi quelle riposte da Diderot in Caterina di Russia – andarono deluse, e lo sposalizio tra filosofia e potere si tradusse presto in divorzio, preludendo alla nuova funzione che gli intellettuali illuministi avrebbero dovuto avere nei decenni successivi. Caduto in disgrazia anche presso la corte berlinese, Voltaire si ritirò dapprima in Svizzera e poi, per un ventennio, nel castello di Ferney, dove continuò l'infaticabile attività di scrittore. La sua fama era ormai grandissima e le nuove generazioni di illuministi vedevano nell'anziano «patriarca di Ferney» un'autorità che si poteva a volte discutere, ma non disconoscere. Il suo ritorno a Parigi nel 1778, poco prima di morire, ultraottuagenario, fu un vero trionfo.

Dopo il soggiorno in Inghilterra Voltaire pubblica le *Lettere filosofiche* (1734), nelle quali esprime la sua ammirazione per la cultura, i costumi e le istituzioni di quella nazione. L'Inghilterra diventa così indirettamente un modello da proporre ai francesi per uscire dalla loro arretratezza culturale e civile. Sul piano religioso Voltaire ammira la convivenza, realizzatasi sul suolo inglese, di fedi diverse e lo spirito di tolleranza che impronta i rapporti tra di esse. A livello politico il regime parlamentare presenta molti vantaggi rispetto alle tendenze oscurantistiche della monarchia francese. Ma è soprattutto sul piano scientifico e filosofico che gli inglesi hanno molto da insegnare. Voltaire infatti individua nel metodo sperimentale di Newton e nell'empirismo gnoseologico di Locke i due fulcri concettuali che hanno trasformato la cultura europea. Soprattutto attraverso Voltaire, quindi, Newton e Locke appaiono agli intellettuali francesi (e poi europei) i capostipiti ideali della nuova cultura illuministica, i maestri di un nuovo modo di pensare che deve essere sviluppato in tutti gli ambiti del sapere e della cultura.

14.4. *Voltaire: il pensiero*

Il pensiero filosofico di Voltaire non presenta particolare originalità. Esso si trova esposto in opere come il *Trattato di metafisica* (1734) e gli *Elementi della filosofia di Newton* (1738). La sua concezione del mondo naturale è strettamente legata al modello del meccanicismo newtoniano, a fondamento sperimentale, in esplicita contrapposizione a quello cartesiano, costruito con un'operazione astrattamente intellettuale. Di derivazione lockiana è invece la gnoseologia di Voltaire, che vede nell'esperienza il principio di ogni conoscenza ed esclude la possibilità di dare una risposta razionale ai problemi metafisici. Ancora di ascendenza inglese è il deismo di Voltaire, avversario di ogni religione rivelata quanto di ogni forma di ateismo: l'esistenza di Dio, causa e ordinatore del mondo, è razionalmente dimostrabile, mentre va al di là di ogni conoscenza umana la definizione dell'essenza e degli attributi divini. La provvidenza di Dio si limita quindi a garantire l'ordine e la necessità delle leggi naturali e non investe le vicende umane.

Partito da un moderato ottimismo, in cui (sull'esempio del poeta-filosofo inglese Alexander Pope) si presume che la realtà presenti nel complesso un carattere ordinato e positivo, Voltaire approda poi a un sostanziale, anche se moderato, pessimismo. Nel *Poema sul disastro di Lisbona* (1756), il riferimento al terremoto che colpì quella città diventa motivo di sarcastica irrisione di troppo facili ottimismi; così come esplicitamente diretto contro la concezione leibniziana del «migliore dei mondi possibili» è il romanzo filosofico *Candido o l'ottimismo* (1759). Il pessimismo di Voltaire è del resto accompagnato da una radicale critica dell'antropocentrismo tradizionale. Riprendendo le tesi di Giordano Bruno, egli osserva come la rivoluzione copernicana abbia privato la Terra, e quindi l'uomo, della sua centralità nell'universo. L'uomo è un essere naturale al pari degli altri innumeri esseri che popolano l'universo e – contrariamente a quanto aveva sostenuto Pascal – non ha rispetto al mondo della natura nessun privilegio ontologico. Anche la sua libertà è possibile soltanto in ristretti confini: «sarebbe strano che tutta la natura, tutti gli astri obbedissero a leggi eterne, e che vi fosse un piccolo animale, alto cinque piedi, che a dispetto di queste leggi potesse agire sempre come gli piace, secondo il suo capriccio» (*Il filosofo ignorante*, 16).

Ma il tratto più caratteristico dell'opera di Voltaire è la polemica religiosa, politica e sociale che contrassegna soprattutto l'ultimo periodo

della sua vita e trova l'espressione più sistematica nel *Dizionario filosofico portatile* (1764). Le questioni metafisiche passano ora in second'ordine e il compito della ragione diventa piuttosto quello di promuovere una radicale critica e trasformazione della società. La concezione deistica di Voltaire viene ora apertamente finalizzata alla critica del cristianesimo, inteso come fonte di intolleranza e di guerra e, quindi, come ostacolo allo sviluppo dell'umanità. Analogamente, in ambito politico, Voltaire difende il diritto di ogni cittadino alla libertà civile e politica (in primo luogo alla libera espressione delle proprie idee), in contrapposizione a un assolutismo dal quale egli non si attendeva ormai più alcuna collaborazione. I diversi aspetti della polemica illuministica di Voltaire trovano quindi il loro centro unificatore nella difesa della tolleranza come valore imprescindibile per garantire pace, giustizia e progresso civile, come egli sostiene accoratamente nel *Trattato sulla tolleranza* del 1763. «Cos'è la tolleranza? È la prerogativa dell'umanità. Noi siamo tutti impastati di debolezze e di errori. Perdoniamoci reciprocamente le nostre sciocchezze: è la prima legge della natura» (*Dizionario filosofico*, voce *Tolleranza*).

Un contributo estremamente rilevante al pensiero illuministico è dato da Voltaire anche sul terreno della riflessione storica. Non soltanto egli è autore di ottimi esempi di storiografia illuministica come *Il secolo di Luigi XIV* (1751) e il *Saggio sui costumi e sullo spirito delle nazioni* (1756): in queste stesse opere elabora anche una «filosofia della storia» – l'espressione è coniata da lui – cioè un'indagine filosofica sul significato generale dello sviluppo storico, incentrata sul concetto di progresso. La storia consiste in un graduale processo di incivilimento, di *civilisation*, dell'umanità, a partire dalla condizione selvaggia fino alle quattro grandi espressioni della civiltà umana: l'Atene di Pericle, la Roma di Cesare e Augusto, la Firenze dei Medici e la Francia di Luigi XIV. Il progresso non è quindi necessario e ininterrotto, ma conosce pause e involuzioni, come dimostra il periodo del Medioevo. Con questa nuova concezione della storia l'illuminismo continua, su un piano filosofico oltreché storico-filologico, il programma bayliano di rivalutazione della scienza storica, sminuita dalla condanna cartesiana, pur permanendo ancora pesanti pregiudizi storiografici (come, appunto, la svalutazione del Medioevo) che saranno eliminati solo dalla storiografia romantica.

14.5. *Montesquieu*

Accanto a Voltaire, l'altro grande rappresentante della prima fase dell'illuminismo francese è Montesquieu. Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu, nacque a La Brède, un castello nei pressi di Bordeaux, nel 1689, da una famiglia di «nobiltà di toga» e fu avviato alla carriera della magistratura. Per anni egli viaggiò tra Bordeaux, del cui Parlamento divenne presidente, e Parigi, dove frequentava i più accreditati salotti mondani e culturali. Più tardi lasciò Bordeaux, stabilendosi dapprima a Parigi e compiendo poi numerosi viaggi, dal 1728 al 1731, in Germania, Austria, Svizzera, Italia, ma soprattutto in Inghilterra. Come per Voltaire, anche per Montesquieu l'esperienza inglese fu determinante per la sua formazione politica. Ritornato nel castello avito, Montesquieu dedicò il suo tempo, oltre che all'amministrazione dei possedimenti della famiglia (era produttore di vino), alla stesura del suo capolavoro, *Lo spirito delle leggi*, che vide la luce nel 1748. Anche dopo la pubblicazione, continuò a rielaborare l'opera fino al 1755, anno in cui morì.

Uno scritto giovanile di Montesquieu, le *Lettere persiane* del 1721, presenta i caratteri consueti a molte opere appartenenti al primo illuminismo, in cui la critica alla società è ancora celata dalla finzione letteraria. Scritta in forma di romanzo epistolare, l'opera intende mettere a nudo, attraverso gli occhi di un orientale che dimora a Parigi, i difetti, i vizi e le assurdità della progredita civiltà europea. Ma nelle successive *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* (1734), sia pure in uno stile ancora brioso e letterariamente efficace, Montesquieu muta registro. Alla critica del costume subentra un'analisi critica della storia romana, nella quale l'autore non si limita alla ricostruzione filologica (in questo, anzi, consegue risultati talvolta dubbi), ma tenta di ricercare i princìpi politici e sociali che spiegano tanto lo sviluppo quanto la decadenza di Roma.

Se nelle *Considerazioni* la spiegazione dei fatti socio-politici mediante princìpi generali era applicata al caso specifico della storia romana, nel maturo *Spirito delle leggi* essa viene generalizzata, dando luogo alla costruzione di una vera e propria scienza della società. Infatti, Montesquieu – che è stato da taluni considerato l'iniziatore della

moderna sociologia – intende ritrovare le cause generali che presiedono allo sviluppo delle diverse istituzioni socio-politiche, pur non dimenticando il carattere specifico delle singole nazioni e dei singoli momenti storici. Per realizzare questo disegno egli individua tre forme di governo, distinte sia in base al numero di coloro che detengono il potere sia in base al modo in cui esso viene esercitato. A ciascuna di queste forme di governo corrisponde un «principio», inteso nel duplice senso di fattore originario e di elemento costitutivo, al quale esse devono mantenersi fedeli se vogliono conservarsi a lungo. Nel governo repubblicano – distinto a sua volta in democratico e aristocratico – il potere è tenuto da più persone (rispettivamente tutti o alcuni cittadini) ed è esercitato in conformità alla legge: il suo principio è la «virtù». Nel governo monarchico il potere è detenuto da uno solo, ancora in conformità alla legge: il suo principio è l'«onore». Nel governo dispotico il potere è tenuto da uno solo, ma è esercitato in modo arbitrario: il suo principio è la «paura». Montesquieu, pur non nascondendo le sue simpatie per la soluzione monarchica di tipo costituzionale (sul modello inglese), ritiene che non si possa stabilire in assoluto quale di queste tre forme di governo sia la migliore. La validità di ciascuna di esse è relativa al popolo cui si applica. L'intento di Montesquieu non è quindi quello di indicare un ordine preferenziale, ma piuttosto di ricercare la serie delle condizioni – sociali, geografiche, giuridiche ecc. – necessarie perché ciascuna forma di governo, con il suo principio, possa svilupparsi e mantenersi. L'insieme di questi rapporti (il clima, il territorio, le istituzioni ecc.) è ciò che egli chiama «spirito» delle leggi.

Montesquieu si preoccupa anche di determinare la condizione generale per il mantenimento della libertà politica, che valga indifferentemente per le forme di governo repubblicana – cioè democratica o aristocratica – e monarchica (al dispotismo non si può applicare, poiché il suo principio, la paura, esclude la libertà). Essa consiste nella «divisione dei poteri» che Montesquieu aveva vista realizzata nella costituzione inglese. La divisione dei poteri è limitata da Locke ai poteri legislativo ed esecutivo, poiché il terzo potere – quello federativo, che riguarda la gestione della politica estera – dipende dall'esecutivo. La teoria della divisione dei poteri, nella sua forma classica – legislativo, esecutivo, giudiziario – sarà perfezionata da Henry Saint-John Bolingbroke (1678-1751), con il quale Montesquieu

venne in contatto nel suo viaggio in Inghilterra. Ma già nella forma montesquieuiana essa entra definitivamente nel patrimonio politico e culturale francese ed europeo.

14.6. *L'«Enciclopedia»*

L'*Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle Scienze, delle Arti e dei Mestieri* è universalmente considerata una delle migliori espressioni dell'illuminismo francese. Essa è legata ai nomi di Jean-Baptiste d'Alembert, che ne scrisse il «Discorso preliminare» e ne curò le voci matematiche, e di Denis Diderot che si occupò dell'organizzazione generale, redigendo anche moltissime voci. Ma molti altri esponenti dell'illuminismo – tra cui anche nomi di richiamo come Voltaire e Holbach – vi contribuirono stendendo singole voci. L'opera fu pubblicata tra il 1751 e il 1772, in diciassette volumi di testo e undici di tavole. La pubblicazione fu comunque estremamente travagliata. Usciti senza problemi i primi due volumi, veniva decretata la sospensione della pubblicazione soprattutto a causa dell'avversione dei gesuiti, che avevano intuito il potere eversivo dell'*Enciclopedia* rispetto alla cultura tradizionale, malgrado l'autocensura che gli stessi redattori si imponevano. Grazie alle insistenze dei curatori e di altri esponenti del «partito» degli Enciclopedisti, nonché alla protezione del ministro Malesherbes, responsabile della censura, la pubblicazione riprese. Ma le traversie editoriali del *Dizionario* non erano finite: nel 1758 la reazione del partito anti-illuministico provocava una nuova crisi e poco dopo Alembert si ritirava dal progetto. Diderot continuò da solo, rifiutandosi di far pubblicare l'opera all'estero e ricorrendo alla circolazione clandestina. La mutata situazione politica negli anni Sessanta e la soppressione della Compagnia di Gesù in Francia (1766) consentirono una più agevole pubblicazione degli ultimi volumi.

I criteri di compilazione dell'*Enciclopedia* – illustrati nel «Discorso preliminare», che Voltaire considerava un vero e proprio *Discorso sul metodo* – sono due. Da un lato, gli articoli sono disposti secondo l'ordine alfabetico, per cui l'opera si presenta come un dizionario di facile consultazione (anche sull'esempio di Bayle, ripreso poi da Voltaire). Dall'altro, essa intende dare una collocazione sistematica al sapere, seguendo l'articolazione che le discipline ricevono dall'organizzazione

«naturale» delle facoltà conoscitive dell'uomo. L'«ordine sistematico delle scienze» non deve tuttavia essere confuso con lo «spirito di sistema», cioè con la pretesa, generalmente avversata dagli illuministi, di formulare un sistema dottrinario e dogmatico. Per quanto riguarda i modelli culturali, il «Discorso preliminare» ne indica tre: Bacone ha introdotto nel pensiero moderno l'idea dell'enciclopedia; Newton ha dato dignità scientifica alla fisica, fondandola sull'esperienza e sulla matematica; Locke, in analogia all'opera di Newton in fisica, ha ridotto la filosofia a una «fisica sperimentale dell'anima» avente per oggetto la genesi delle idee e della conoscenza umana. Come già era avvenuto nelle *Lettere filosofiche* di Voltaire, ancora una volta la cultura francese indicava nella fisica newtoniana e nella filosofia lockiana gli antecedenti fondamentali dell'illuminismo.

La diffusione dell'*Enciclopedia* fu vastissima: nel 1756, quando l'opera era pubblicata soltanto per un terzo, le sottoscrizioni raggiunsero le quattromila unità. Essa costituì il più potente strumento con cui il pensiero e il programma illuministici, nei loro aspetti più divulgativi e moderati, si diffusero tra i ceti colti francesi ed europei. Malgrado i limiti intrinseci – la discontinuità del livello, la pesantezza di alcune parti, l'indebolimento delle posizioni teoriche causato dalla censura o dall'autocensura – l'opera ebbe una portata rivoluzionaria. Rispetto alla tradizione gli elementi di novità erano assai rilevanti: la concezione sperimentale della conoscenza, la svalutazione della metafisica come scienza autonoma, il privilegiamento delle scienze esatte sulle discipline umanistiche, il riconoscimento del valore della tecnica, la concezione relativamente democratica della cultura, la difesa della libertà intellettuale, politica e religiosa, la diffusione dell'ideale della tolleranza, il rifiuto del fanatismo, la visione moderatamente ottimistica della realtà, il riconoscimento della felicità come fine naturale dell'uomo.

14.7. *Diderot e Alembert*

I nomi di Diderot e Alembert sono generalmente connessi con l'*Enciclopedia*, ma la loro attività filosofica e scientifica non è affatto esaurita dall'opera di curatori del *Dizionario*.

Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783) si dedicò soprattutto alle scienze fisico-matematiche e, fino al suo coinvolgimento nella cura dell'*Enciclopedia* voluto da Diderot, i suoi interessi furono esclusivamente scientifici. L'impegno nel progetto enciclopedico lo portò tuttavia ad avvicinarsi alla filosofia, pur rivolgendosi sempre allo studio della scienza e dei rapporti tra conoscenza ed esperienza. La sua opera filosofica più importante sono gli *Elementi di filosofia* del 1759. Sulla base dei modelli epistemologici newtoniano e lockiano, la conoscenza deve attenersi ai dati dell'esperienza e, in particolare, la fisica deve essere fondata sulla sperimentazione, e non dedotta cartesianamente da princìpi astratti o da ipotesi metafisiche. La sfiducia nella metafisica induce Alembert a negare anche la dimensione cognitiva della religione, da lui ridotta a una sorta di morale razionale, a sua volta ricondotta entro i limiti di un'etica sociale nella quale il bene coincide con l'utile della società.

Filosoficamente più varia è l'attività di Denis Diderot (1713-1784), autore, oltreché di romanzi e racconti, di un cospicuo numero di opere filosofiche che rimasero però spesso inedite per lungo tempo, con scarsa influenza sul pensiero illuministico del Settecento. Attraverso gli ambienti parigini in cui circolavano i testi filosofici clandestini, Diderot lesse i deisti inglesi e soprattutto Shaftesbury, di cui tradusse il *Saggio sul merito e la virtù*. Nei *Pensieri filosofici* del 1746 è infatti testimoniato l'iniziale deismo di Diderot, utilizzato, come già era avvenuto in Voltaire, in funzione anti-cristiana. Ma già nella *Lettera sui ciechi* (1749) la concezione deistica di Diderot si evolve in senso spinoziano, identificando Dio con la natura ed escludendo in essa ogni causalità finale. Questa posizione è ulteriormente sviluppata in *Sull'interpretazione della natura* (1753), che è lo scritto in cui la riflessione naturalistica di Diderot appare più matura. Qui lo spinozismo diderotiano viene sviluppato in senso evoluzionistico: la materia, fornita autonomamente di movimento e sensibilità, è il principio dal quale derivano, per evoluzione progressiva, le diverse specie naturali. In questa tesi emerge la vicinanza di Diderot a una concezione biologica della natura, sulla scorta degli sviluppi che la biologia aveva avuto in Francia con scienziati come George-Louis Leclerc, conte di Buffon (1707-1788) e Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759): ciò in contrapposizione alla più consueta interpretazione in termini fisico-meccanici, secondo il modello newtoniano che, sotto questo aspetto, si

inseriva nella precedente tradizione cartesiana. L'idea dell'evoluzione delle specie dalla materia è tuttavia per Diderot soltanto un'ipotesi che funziona meglio della tradizionale concezione di un mondo dipendente da un creatore: la sua dimostrazione scientifica va al di là delle possibilità della conoscenza umana. È proprio questo carattere meramente ipotetico a distinguere la posizione di Diderot da quella dei materialisti contemporanei, con i quali egli entra in aperta polemica – soprattutto nella *Confutazione di Helvétius* – accusandoli di aver fatto del materialismo una concezione dogmatica dell'universo.

Negli ultimi lavori di Diderot anche questa ipotesi viene accantonata e gli interessi del *philosophe* si incentrano sulla determinazione di una morale naturale, giustificata dalla superiorità degli istinti naturali sui condizionamenti sociali. Le discussioni filosofiche di Diderot – come dimostra il *Supplemento al viaggio di Bougainville* (1772) – vengono quindi a toccare il problema, agitato da Rousseau e assai discusso nella cultura contemporanea, dei rapporti tra la condizione naturale o selvaggia e quella civile.

14.8. *Condillac*

La filosofia di Etienne Bonnot, abate di Condillac (1714-1780), si incentra soprattutto sul problema della conoscenza, del quale fornisce la soluzione più originale nell'ambito dell'illuminismo francese. A questo tema sono dedicati i suoi due lavori più importanti: il *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, del 1746, e il *Trattato delle sensazioni*, del 1754. Nel *Trattato sui sistemi* (1749), egli contrappone invece i sistemi filosofici che, secondo la regola newtoniana dell'*hypotheses non fingo*, si basano soltanto sui fatti accertati sperimentalmente, a quelli costruiti su princìpi generali, frutto di speculazione astratta: si ribadisce quindi la distinzione, cara agli illuministi, tra «spirito sistematico» e «spirito di sistema».

Il punto di partenza di Condillac è ancora una volta Locke. Egli recepisce infatti sostanzialmente la dottrina lockiana delle idee, apportandovi però una correzione fondamentale: pur accogliendo la distinzione tra le «idee di sensazione», che provengono direttamente dal mondo esterno attraverso i sensi, e le «idee di riflessione», generate dal fatto che la mente «riflette» sulle sue proprie operazioni, egli nega che la

riflessione sia una fonte di conoscenza distinta dalla sensazione. Il fatto che Locke riconoscesse una conoscenza indipendente dalla sensazione appare a Condillac un residuo di innatismo cartesiano, appena velato dalla definizione della riflessione in termini di esperienza interna. La conseguenza di questa riduzione è un sensismo gnoseologico assoluto: non solo le idee riflesse, ma tutte le operazioni spirituali – l'attenzione, la memoria, il giudizio, le forme più astratte del pensiero come quelle più complesse della vita emotiva – non sono altro che «sensazioni trasformate». Il meccanismo di questa trasformazione si spiega con il sentimento di piacere e di dolore che accompagna le sensazioni, e quindi con il fatto che esse appaiono favorevoli o contrarie alla soddisfazione dei bisogni fisiologici dell'uomo. L'associazione delle sensazioni con il piacere o il dolore, o con altre sensazioni che conducono al piacere o al dolore, è causa di comparazioni, di valutazioni, di reazioni e, infine, di abitudini nelle quali consiste l'intera nostra attività intellettuale e passionale.

Per illustrare l'assoluta continuità del processo di sviluppo che va dalla sensazione alle più complesse operazioni dello spirito, Condillac ricorre al celebre esempio della statua. Egli presuppone l'esistenza di una statua di marmo che, per quanto chiusa a ogni penetrazione sensibile dall'esterno, sia «interiormente organizzata nel nostro stesso modo»: essa sarà quindi fornita di uno spirito – cartesianamente concepito come *res cogitans* distinta dalla *res extensa* – virtualmente capace di compiere le stesse operazioni dello spirito umano, anche se inizialmente del tutto privo di idee (*tabula rasa*). Condillac immagina poi di «aprire» a uno a uno, successivamente, i cinque sensi, secondo l'ordine che ritiene più adatto a spiegare il sorgere delle idee e delle operazioni sulle idee. Egli inizia con l'odorato, che, essendo il senso più povero di determinazioni, è quello che meno contribuisce alla definizione dei contenuti della conoscenza, per poi passare via via agli altri sensi. In questo modo, la statua, che inizialmente non pensava e non desiderava nulla, sviluppa gradualmente tutte le operazioni psichiche che sono caratteristiche dell'uomo. La condizione, dunque, perché la statua possa pensare e volere è che in essa penetrino le sensazioni che risvegliano in essa le operazioni spirituali: in altri termini, l'uomo stesso non sarebbe in grado di svolgere nessuna funzione psichica, se il suo spirito non fosse progressivamente informato ed educato dalle sensazioni esterne.

Nella dottrina gnoseologica di Condillac il tatto presenta una posizione di privilegio rispetto agli altri sensi. Finché le informazioni sensibili che provengono alla statua sono limitate a questi ultimi, manca infatti un contatto diretto tra il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto. Le idee che provengono così allo spirito della statua hanno un contenuto rappresentativo, cioè consentono di descrivere l'immagine di cose, ma non dimostrano ancora la realtà del mondo esterno. Soltanto attraverso il tatto, che consente di percepire l'estensione e il movimento, la statua può distinguere se stessa da ciò che è diverso da sé. Attraverso di esso, infatti, la statua percepisce innanzi tutto le parti di se stessa e la loro azione reciproca, conseguendo così quel «sentimento fondamentale» che è la coscienza del proprio io. Successivamente, toccando gli altri oggetti e sentendo la loro solidità e resistenza, la statua potrà giungere all'idea dell'esteriorità di questi oggetti rispetto a se stessa.

14.9. *I materialisti: La Mettrie, Helvétius, Holbach*

Abbiamo visto come Diderot, pur spiegando la natura come materia autonomamente dotata di movimento e di sensibilità, rifiutasse il materialismo come dottrina dogmatica. Analogamente Condillac, se da un lato riconduce interamente le operazioni dello spirito alla sensazione fisica, dall'altro persevera nell'opposizione cartesiana tra spirito e materia, tra pensiero ed estensione. A un dichiarato materialismo perviene invece un gruppo di pensatori illuministici, che radicalizza la propria posizione fino a entrare in contrasto non solo con i rappresentanti della tradizione filosofica e religiosa, ma anche con gli stessi *philosophes* più moderati.

Il primo di essi è Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), il quale studiò medicina prima a Parigi poi a Leida (Olanda), dove fu allievo di Hermann Boerhaave, medico spinoziano sostenitore di un rigoroso meccanicismo fisiologico. Contribuì anche alla diffusione in Francia del pensiero scientifico di Boerhaave, con traduzioni dei suoi scritti e relative introduzioni. Egli espose le sue tesi materialistiche nella *Storia naturale dell'anima*, del 1745, e successivamente nella sua opera più famosa, *L'uomo-macchina*, del 1748: in seguito alla condanna del libro, che fu bruciato sul rogo, dovette fuggire in Prussia, accettando la protezione di

Federico II. Scrisse anche *L'uomo-pianta*, *L'arte di godere*, il *Sistema d'Epicuro*.

Nella *Storia naturale dell'anima* La Mettrie parte dal presupposto che la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* sia infondata. Egli risolve così il problema del rapporto tra anima e corpo sostenendo che anche l'anima presenta gli attributi dell'estensione e della materialità. Infatti, poiché noi non possiamo conoscere l'intima essenza né della sostanza estesa né di quella pensante (come aveva insegnato Locke), siamo autorizzati a pensare che anche la materia partecipi di quella sensibilità che Cartesio attribuisce soltanto all'anima. Corpo e anima, entrambi materiali, sono quindi strettamente interdipendenti, come è provato dal fatto che l'alterazione delle condizioni fisiche (per esempio, la febbre elevata) comporta la diminuzione delle capacità intellettuali.

Nella *Storia naturale* La Mettrie non negava l'esistenza dell'anima, ma soltanto la sua immaterialità. Nell'*Uomo-macchina*, invece, egli, estendendo il meccanicismo cartesiano anche all'uomo, rende assolutamente superflua l'ipotesi dell'anima. Come gli altri animali, l'uomo è soltanto una macchina, cioè un meccanismo che funziona in base alle proprietà intrinseche alla materia stessa. Le leggi naturali che regolano questo meccanismo non possono essere conosciute astrattamente, ma devono essere indagate sperimentalmente da scienze come l'anatomia e la fisiologia. La sola differenza tra l'uomo e gli altri animali è data dalla maggiore complessità della macchina che lo costituisce; così come gli animali sono macchine più complesse rispetto alle piante e le piante rispetto agli altri esseri naturali più semplici. In questo modo l'intera natura viene ricondotta a un unico principio – la materia, fornita di sensibilità e di movimento – e le differenze consistono esclusivamente nei diversi modi di funzionamento e nei diversi livelli di complessità dei meccanismi materiali.

Negli scritti a carattere morale La Mettrie sviluppa un'etica edonistica ispirata all'epicureismo: la natura stessa indica ciò che è bene per l'uomo connettendolo con il piacere, che è sempre materiale, anche se può assumere espressioni raffinate, come il piacere intellettuale ed estetico.

Appena più dissimulato è il materialismo di Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), autore di una famosa opera *Sullo spirito* (1758), che provocò le reazioni della cultura tradizionalista fino a causare la sospensione

temporanea dell'*Enciclopedia*, del cui ambiente egli era frequentatore. Il materialismo di Helvétius ha un fondamento gnoseologico. Sostenendo una dottrina della conoscenza di tipo sensistico (analoga a quella di Condillac), egli ritiene che tutte le idee provengano da due facoltà: la sensibilità, con cui noi possiamo ricevere le impressioni degli oggetti esterni, e la memoria, con cui conserviamo nello spirito la sensazione ricevuta. A differenza di Condillac, tuttavia, Helvétius sostiene che tale interpretazione sensistica della conoscenza escluda la possibilità di un'anima immateriale, e pertanto risolve, sia pure con qualche cautela dettata dall'autocensura, ogni attività dello spirito nella materia. Sulla base del proprio sensismo materialistico, Helvétius formula anche una morale di tipo utilitaristico, nella quale il riconoscimento dei moventi puramente materiali dell'azione umana (il piacere e l'interesse) è congiunto al tentativo di trovare norme di comportamento massimamente generalizzabili. A tale scopo egli introduce appunto il criterio dell'utilità, il cui valore cresce in rapporto diretto con il grado di generalità conseguito, che va dall'interesse individuale a quello dei gruppi particolari, dei popoli e così via, fino a comprendere l'universo intero. In armonia con la tradizione libertina, che rimane sempre sullo sfondo, il materialismo francese si propone come una filosofia volta non già alla demolizione, quanto al consolidamento della morale, anche se quest'ultima non trova più il suo fondamento in Dio o nei valori spirituali, ma esclusivamente nella stessa costituzione materiale dell'uomo.

Con Paul Heinrich Dietrich barone d'Holbach (1723-1789), nato in Germania ma naturalizzato francese, il materialismo conseguì la sua esposizione più organica e insieme più dottrinaria. Holbach è una delle figure più dinamiche della cultura illuministica in Francia: il suo salotto parigino e il suo castello di Grandval furono punto d'incontro di importanti esponenti della cultura settecentesca, sia francese (Diderot, Helvétius, Turgot), sia straniera (Hume, Smith, Beccaria); scrisse molte voci per l'*Enciclopedia*; pubblicò, come Voltaire, molti testi della letteratura filosofica clandestina o opere di deisti inglesi che, per la radicalità delle loro tesi, non erano stati tradotti e diffusi in Francia. La sua stessa opera principale, il *Sistema della natura* (1770), fu condannata al rogo per il materialismo apertamente difeso in essa. Holbach sostiene, infatti, una

rigorosa identificazione della natura con la materia, pervenendo a una concezione rigorosamente meccanicistica e deterministica. Di conseguenza anche l'uomo è concepito come un essere puramente fisico, che sottostà, come tutti gli altri enti naturali, alle leggi necessarie della natura materiale: la negazione della libertà umana è assoluta. L'azione dell'uomo è determinata dalla ricerca della felicità, la quale viene definita anch'essa in termini puramente materiali, come piacere duraturo.

Nelle sue ultime opere, soprattutto nella *Politica naturale* (1773) e nella *Morale universale* (1776), Holbach sviluppa le conseguenze etico-politiche del suo materialismo. Riprendendo le tesi eudemonistiche consuete nel pensiero illuministico, egli vede nella felicità la finalità sia dell'agire individuale, sia dell'organizzazione politica. Ogni istituzione che impedisca il conseguimento di tale fine naturale perde con ciò stesso la sua legittimità, sia che essa abbia carattere politico (come nel caso del dispotismo) sia che essa abbia carattere religioso (come nel caso dell'organizzazione ecclesiastica). Holbach prospetta quindi la possibilità di una «società di atei», nella quale il riferimento a Dio e ai valori soprannaturali viene sostituito dal riconoscimento di una legge della natura (e della materia) che, prescrivendo la felicità di ciascun uomo, prefigura un ordine socio-politico universale.

Con Holbach appare nel modo più evidente come, all'interno dell'illuminismo francese, l'ipotesi materialistica si trasformi in una concezione del mondo e della realtà, ovvero in una vera e propria metafisica. Se dunque i materialisti francesi condividono con l'illuminismo l'esigenza di dare una spiegazione scientifica della realtà, poiché nella loro prospettiva il materialismo è la conseguenza dell'applicazione delle più avanzate acquisizioni del sapere scientifico alla natura e alla conoscenza, essi finiscono peraltro col sostituire alla vecchia metafisica spiritualistica o dualistica una nuova metafisica materialistica, cioè un sistema costruito a tavolino sulla base di princìpi astratti. Per questa ragione, ancor più che per la radicalità delle loro posizioni, la maggior parte degli esponenti della cultura illuministica, francese e non, espressero un pressoché generale dissenso dalle loro tesi.

14.10. *Rousseau: vita e opere*

All'interno dell'illuminismo francese Rousseau occupa una posizione particolare, avendo egli assunto atteggiamenti teorici che lo portarono a distanziarsi, anche sul piano personale, dai *philosophes*.

Jean-Jacques Rousseau nacque a Ginevra nel 1712 ed ebbe un'infanzia difficile: la madre morì di parto e il padre dovette ben presto lasciare la città. Più tardi egli ricevette l'appoggio di madame de Warens, una dama svizzera al servizio del re di Sardegna, che prima gli fece da madre, poi ne divenne l'amante. Durante questo periodo – in cui soggiornò ad Annecy (Savoia), Torino, varie località della Svizzera e Chambéry – esercitò diversi mestieri e completò la sua formazione filosofica con numerose letture. Separatosi da madame de Warens, Rousseau compì alcuni viaggi, che lo portarono anche a Venezia, per poi ritornare a Parigi, dove entrò in contatto con gli Enciclopedisti. Per l'*Enciclopedia* scrisse alcuni articoli di carattere musicale: egli era infatti compositore e un suo melodramma fu anche rappresentato a Versailles alla presenza del re.

Nel 1750 egli partecipò a un concorso indetto dall'Accademia di Digione sul tema «Se il ristabilimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi» e lo vinse con il *Discorso sulle scienze e sulle arti*: con quest'opera conseguì una grande notorietà sul piano filosofico, anche perché la tesi da lui sostenuta, la negatività del processo di incivilimento, andava fortemente controcorrente. Nel 1755 pubblicò il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, scritto in occasione di un nuovo concorso.

Nel 1757 Rousseau interruppe i suoi rapporti con gli Enciclopedisti. Si ritirò dunque prima all'Ermitage, poi a Montmorency, dove scrisse la sua opera più importante, il *Contratto sociale* (1762), nonché *La nuova Eloisa* (1761) e l'*Emilio* (1762). Poiché il *Contratto sociale* e l'*Emilio* furono condannati dalle autorità sia parigine sia ginevrine, Rousseau dovette riparare a Neuchâtel, nel territorio svizzero soggetto al re di Prussia, dove redasse le *Lettere scritte dalla montagna* contro Ginevra e un *Progetto di costituzione per la Corsica*. La sua condizione di fuggiasco lo costrinse ancora ad alcuni spostamenti, tra cui anche un trasferimento a Londra su invito di Hume: ma l'instabilità nervosa, di cui Rousseau soffriva e che andava velocemente peggiorando, provocò ben presto una rottura tra i due filosofi. Tornato in Francia, riprese a peregrinare tra varie località, tra cui anche Parigi, per ritirarsi infine, a causa delle sue condizioni di salute,

nella tenuta di Ermenonville, dove morì nel 1778. A Parigi egli scrisse le *Considerazioni sul governo di Polonia* e concluse un'autobiografia cui diede il titolo di *Confessioni*.

14.11. *Rousseau: i due «Discorsi»*

Nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* Rousseau sostiene una tesi che lo contrappone a una tendenza generalmente diffusa nell'illuminismo: la valutazione positiva del processo di incivilimento. Per Rousseau il progresso nelle scienze e nelle arti ha corrotto gli uomini: «le nostre anime si sono corrotte nella misura in cui le nostre scienze, le nostre arti hanno progredito verso la perfezione». Arti e scienze sono infatti la conseguenza di un'inutile curiosità e di uno stolto orgoglio, facendo uscire gli uomini dal felice stato di natura in cui si trovavano.

Il tema dei rapporti tra condizione civile e stato di natura viene ripreso e ampliato nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*. Qui Rousseau delinea le tappe che hanno segnato il passaggio dallo stato di natura alla società civile e la conseguente nascita della disuguaglianza tra gli uomini. Allo stato di natura Rousseau conferisce un carattere meramente ipotetico, ammettendo esplicitamente che esso è «uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai». Ma questa ipotesi di lavoro si rende necessaria per opporre alla condizione dell'uomo civilizzato, e pertanto corrotto dall'educazione e dalle istituzioni, lo stato in cui l'uomo si troverebbe se su di lui avesse operato soltanto la natura. In questa condizione naturale l'uomo sentirebbe soltanto pochi bisogni naturali, come quelli della nutrizione e dell'unione sessuale, i quali sarebbero prontamente soddisfatti dalla natura stessa mediante la raccolta spontanea dei frutti e l'incontro fortuito e temporaneo tra persone di sesso diverso. In tale condizione immaginaria l'uomo è, dunque, perfettamente autosufficiente, non dipendendo da alcun altro uomo per la soddisfazione dei propri bisogni: su questa autosufficienza e indipendenza Rousseau fonda l'uguaglianza naturale degli uomini. Ma, per cause fortuite, si avvia un processo – favorito anche dalla naturale perfettibilità dell'uomo – per cui da un lato i bisogni naturali diventano sempre più complessi, portando a forme di attività economiche nelle quali la spontaneità è sostituita dal lavoro, come

l'agricoltura e la metallurgia, dall'altro aumentano le forme di interdipendenza tra gli uomini connesse alla soddisfazione dei nuovi bisogni. L'uomo passa così da una condizione di iniziale isolamento a una condizione di vita in società, anche se ancora naturale. Ma la società e la dipendenza degli uomini dagli altri uomini comportano necessariamente la perdita della naturale uguaglianza iniziale e la nascita di una artificiale disuguaglianza sociale tra gli individui.

Le fasi che sanciscono l'affermarsi della disuguaglianza sociale sono tre. In primo luogo, il sorgere dell'agricoltura e della metallurgia provoca la nascita della proprietà, e in conseguenza di essa la costituzione, a sua tutela, della «società civile»: la proprietà è pertanto alla base della disuguaglianza tra ricchi e poveri. Successivamente le istituzioni politiche sanciscono e accelerano i progressi dell'ineguaglianza; infatti, l'istituzione della magistratura sancisce la disuguaglianza tra potente e debole, mentre la trasformazione del potere legittimo in potere arbitrario introduce l'ultima e più radicale forma di disuguaglianza, quella tra padroni e schiavi.

14.12. *Rousseau: il «Contratto sociale»*

La critica rousseauiana al processo di incivilimento non comporta la necessità di un ritorno allo stato di natura, di un impossibile regresso alle condizioni iniziali del corso storico o, come Rousseau stesso ebbe a esprimersi, un invito a tornare «nelle foreste con gli orsi». Del resto anche la condizione di stato di natura non è esente da svantaggi. In essa, infatti, la disuguaglianza tra gli uomini, conseguenza inevitabile della complicazione dei bisogni (la quale avviene in gran parte già nello stato di natura), causa conflitti e violenze che – analogamente a quanto aveva insegnato Hobbes – possono essere risolti solo in base al «diritto del più forte». Il problema era piuttosto quello di trovare una forma di contratto sociale, in cui gli uomini, pur entrando nella società civile e godendo della sicurezza che essa offre, conservassero l'uguaglianza che caratterizza lo stato naturale. La questione era, nella formulazione datane da Rousseau, quella di «trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato, e

mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso, e resti non meno libero di prima» (*Contratto sociale*, cap. VI).

Tutto dipende quindi dalla formula del contratto sociale, che Rousseau definisce nei seguenti termini. Nel patto sociale ciascun individuo deve cedere tutto se stesso e tutti i suoi diritti (come in Hobbes), ma il destinatario di questa alienazione (a differenza di Hobbes) non è un singolo individuo, bensì il «corpo politico» nella sua interezza. Ora, per Rousseau ciascun individuo non solo fa parte del corpo politico, ma si identifica con l'intero corpo politico: ciò significa che, alienando totalmente se stesso con tutti i suoi diritti alla comunità, egli non fa che cedere se stesso a se stesso. Egli ritrova così tutta intera la sua volontà nell'«io comune», con in più il vantaggio che essa viene potenziata dalla volontà di tutti gli altri, i quali hanno compiuto la stessa alienazione totale. Il contratto sociale rousseauiano non prevede quindi nessun «patto di soggezione», ma si risolve esclusivamente nel «patto di unione» tra i contraenti.

Nasce così una «volontà generale», che esprime sempre la volontà dell'intero corpo politico, ossia è insieme la volontà del singolo e la volontà della totalità. Obbedendo alla volontà generale, l'individuo non fa che obbedire a se stesso. Per questo la volontà generale non dev'essere confusa con la «volontà di tutti» che è la semplice somma aritmetica delle volontà singole. Infatti, la volontà generale, essendo la volontà del corpo politico, vuole necessariamente il «bene generale», mentre la volontà di tutti potrebbe anche indirizzarsi verso un obiettivo che, pur incontrando il favore di ciascun singolo, non risponde al bene comune.

Nell'esercizio della volontà generale consiste la «sovranità», la quale appartiene pertanto esclusivamente al popolo. In essa risiede il potere legislativo, cioè la facoltà di promulgare leggi che abbiano carattere generale e investano obiettivi concernenti l'intero corpo sociale. La volontà generale, tuttavia, e con essa la sovranità del popolo, si può esprimere soltanto quando si ha veramente un corpo politico, ovvero quando il popolo è fisicamente riunito in assemblea solennemente convocata. Per applicare la legge, invece, così come per emettere i decreti particolari che consentono tale applicazione, occorre un organo amministrativo distinto dal potere legislativo e perennemente attivo. Il potere esecutivo è infatti demandato al governo, il quale non è che

un'emanazione del potere legislativo, essendo tenuto alla semplice applicazione delle leggi da esso promulgate. Rousseau, pur prevedendo una distinzione tra legislativo ed esecutivo, è quindi contrario a una loro divisione (come quella auspicata invece dal filone teorico-politico che fa capo a Locke, Bolingbroke e Montesquieu). Questa separazione è del resto resa impossibile dal fatto che, per Rousseau, la volontà generale è «indivisibile e inalienabile»: di conseguenza, anche la sovranità non può essere spartita tra diversi poteri né può essere rappresentata. Al concetto di rappresentanza della sovranità popolare mediante delegati (come avviene nei regimi parlamentari, sul modello inglese) egli contrappone dunque una forma di democrazia diretta, nella quale i membri del corpo politico assumono le delibere di persona riunendosi in assemblea. Conseguentemente, la proposta politica di Rousseau, pur essendo indirizzata a qualsiasi forma di organizzazione politica, comporta una netta preferenza per il «piccolo Stato», prendendo a modello le *pòleis* greche o i cantoni svizzeri.

14.13. *Rousseau: l'«Emilio»*

Se il *Contratto sociale* vuol essere una proposta di rigenerazione dell'uomo sul piano della collettività statale, l'*Emilio o dell'educazione* si pone lo stesso intento sul piano individuale. E ancora una volta la natura è il modello a cui fare riferimento. «Tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose; tutto degenera nelle mani dell'uomo» (*Emilio*, libro I). L'opera tratta dell'educazione progressiva che si deve impartire a un fanciullo, dallo scadere del primo anno di età fino al momento in cui il ragazzo, ormai adulto, è pronto per il matrimonio. Il principio generale è quello dell'educazione negativa: occorre lasciare che la natura, che di per sé è buona, compia la sua opera pedagogica, senza interferire con precetti o insegnamenti che non rispondono al grado di sviluppo del ragazzo. Non bisogna quindi mai pretendere di «vedere nel fanciullo l'uomo», bensì limitarsi ad assecondare e favorire la maturazione di quelle facoltà conoscitive e pratiche cui la natura stessa ha predisposto l'essere umano secondo un certo ordine e una certa gradualità.

Rousseau condivide con Condillac la tesi dell'origine sensibile delle conoscenze. Fino ai dodici anni, l'educazione del bambino sarà quindi

incentrata sull'affinamento della sua sensibilità, realizzato spontaneamente attraverso il gioco, il disegno, il canto, la musica. In questa fase non si deve ricorrere a nessun racconto, storico o favoloso, né a insegnamenti dottrinali, né tanto meno si deve indurre il bambino all'uso della ragione. Dai dodici ai quindici anni si inizierà a educare lo spirito, che solo allora si aggiunge autonomamente alla sensibilità (in ciò Rousseau dissente da Condillac). Quando ne sentirà il bisogno, il ragazzo imparerà a leggere – primo libro consigliato *Robinson Crusoe* – e a disciplinare la propria attività manuale in un mestiere artigianale, come la falegnameria. Nell'ultimo periodo, dai quindici ai vent'anni, lo spirito sarà spontaneamente indotto a conseguire le sue più alte conquiste. Dapprima maturerà il sentimento morale e sociale, risvegliato non dalle prediche astratte ma dall'esempio concreto del precettore; poi l'attenzione alle condizioni della vita sociale susciterà l'interesse per la storia; infine, coronamento dell'intera educazione, sboccerà spontaneamente il sentimento religioso, la cui educazione deve quindi essere l'ultima opera del pedagogo.

Alla religione Rousseau dedica *La professione di fede del vicario savoiardo*, contenuta nella quarta parte dell'*Emilio* sotto la finzione letteraria di uno scritto di un parroco della Savoia. Così come l'intera educazione del fanciullo è lasciata all'istinto e alle componenti sentimentali, il sentimento è per Rousseau anche alla base delle convinzioni religiose dell'uomo. La fede che spontaneamente nasce nell'uomo correttamente educato è quindi una religione naturale, che ha come capisaldi l'esistenza di Dio, la sua provvidenza, l'immortalità dell'anima. La religione di Rousseau riprende quindi le tesi classiche del deismo: ogni verità rivelata è esclusa, compreso il dogma del peccato originale e della redenzione, resi inutili da una natura umana che, per Rousseau, è essenzialmente buona e non ha bisogno di essere redenta, ma soltanto di essere restituita alla sua purezza naturale.

14.14. *Turgot e Condorcet*

Si è gia accennato al fatto che la nozione di progresso storico è uno degli elementi caratterizzanti la cultura illuministica francese. Voltaire aveva fatto ampio uso di essa in sede storiografica e gli Enciclopedisti l'avevano considerata un presupposto teorico della loro opera. Soltanto con Turgot

e Condorcet, tuttavia, si giunge a una esplicita formulazione teorica del concetto di *progresso storico*.

Robert-Jacques Turgot (1727-1781) ricoprì diversi incarichi politici e amministrativi, fino a diventare controllore generale delle finanze. Le più rilevanti sue opere filosofiche sono il *Quadro filosofico dei progressi successivi dello spirito umano*, del 1750, e il *Piano dei due discorsi sulla storia universale*, del 1751. Turgot contrappone nettamente la natura, che obbedisce a leggi aventi un andamento ciclico e ripetitivo, alla storia, nella quale si produce meccanicamente un'accumulazione di conoscenze, soprattutto per quanto riguarda le arti meccaniche. Se il carattere ciclico delle leggi naturali conduce all'immutabilità della natura, l'accumulazione del sapere consente invece il carattere progressivo della storia, anche se il progresso, né costante né necessario, può conoscere periodi di stasi o di involuzione. Tra i fattori di incivilimento e di progresso, Turgot non pone soltanto le conoscenze tecniche: come ecclesiastico (era priore), egli riconosce anche la funzione progressiva del cristianesimo e, come uomo politico ed esperto di finanze, ritiene che il progresso sia caratterizzato da una graduale estensione della libertà, intesa sia come libertà politica, sia come liberismo economico.

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di Condorcet (1743-1794), frequentò i circoli dei *philosophes* e rivestì incarichi governativi. Ma soprattutto, dal punto di vista biografico, è importante la sua partecipazione alla rivoluzione francese: fu membro della Comune di Parigi e presidente dell'Assemblea legislativa e si occupò soprattutto della riorganizzazione dell'istruzione pubblica. In conseguenza della politica del Terrore, da fautore della rivoluzione egli ne divenne vittima. Accusato e ricercato, dovette vivere clandestinamente in casa di amici, dove scrisse l'*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*. Catturato nel 1794, morì in carcere poco dopo.

Anche se scritto nel momento in cui Condorcet assisteva al suo fallimento personale, l'*Abbozzo* presenta intatto l'ottimismo rivoluzionario del suo autore. Nella rivoluzione Condorcet vede infatti la conferma della verità del progresso. Sotto l'influenza di questa nuova temperie storica, egli concepisce il progresso come un avanzamento necessario e indefinito. La storia è divisa in dieci epoche. Le prime nove sono la puntuale ricostruzione dell'avanzamento storico già attuato (dalla

Grecia classica alla rivoluzione) in base a due fattori costanti: la vittoria della libertà sul dispotismo e quella della ragione sull'errore e sull'impostura religiosa. L'ultima epoca riguarda il futuro. «Le nostre speranze nei destini futuri della specie umana possono ridursi a tre punti importanti: la distruzione della diseguaglianza tra le nazioni; i progressi dell'eguaglianza in uno stesso popolo; infine, il perfezionamento reale dell'uomo» (*Abbozzo*, X epoca).

Oltreché per la filosofia della storia, Turgot e Condorcet occupano una posizione importante nel pensiero francese del Settecento per le loro dottrine economiche. Accanto a economisti come François Quesnay, Paul-Pierre Mercier de la Rivière e Pierre-Samuel Dupont de Nemours, essi sono esponenti della «scuola fisiocratica» (da *phỳsis*, «natura», e *kratèin*, «dominare»), secondo la quale i processi socio-economici – la produzione, la circolazione e la distribuzione delle merci – sono regolati da un ordine naturale paragonabile a ciò che nell'individuo è il ciclo della produzione e della circolazione del sangue. Ogni intervento umano inteso a correggere questo ordine è quindi inevitabilmente deleterio: i governi debbono lasciare ai privati piena libertà per quanto riguarda la proprietà, il lavoro e il commercio. Una dottrina fondamentale della fisiocrazia è quella del «prodotto netto», che è determinato dalla differenza tra il prodotto lordo e i costi di produzione. Secondo i fisiocrati soltanto le attività economiche «naturali», cioè legate alla terra – in primo luogo l'agricoltura, poi l'industria estrattiva – forniscono un prodotto netto e sono quindi veramente produttive. In conseguenza di ciò a esse devono essere subordinate tutte le altre attività economiche – manifatture, commerci – che si limitano a rielaborare «artificialmente» il prodotto netto.

15. L'illuminismo tedesco e italiano

15.1. *Caratteri dell'illuminismo tedesco*

La cultura illuministica ebbe ampia diffusione anche in Germania, dove il fenomeno prese il nome di *Aufklärung* (che significa «illuminazione»). Pur inserendosi nel quadro generale dell'illuminismo europeo, l'*Aufklärung* ha caratteri propri, dovuti anche all'autonomia delle sue origini. È vero che la cultura illuministica anglo-francese influenzò notevolmente quella tedesca a partire dalla metà del Settecento (anche grazie alla traduzione tedesca di autori come Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Montesquieu, Condillac, Helvétius), ma le origini dell'illuminismo tedesco risalgono alla fine del Seicento. Infatti, esse si radicano per un verso nella stessa cultura leibniziana (sebbene Leibniz sia ancora per molti aspetti un tipico esponente del razionalismo seicentesco), per altro verso nell'esigenza, largamente diffusa a cavallo di secolo negli strati culturalmente ed economicamente più evoluti, di un rinnovamento culturale e religioso che si opponesse allo sterile irrigidimento delle scuole accademiche e delle chiese.

In base a questa istanza uno dei filoni tematici che caratterizzano l'illuminismo tedesco è la rivalutazione degli aspetti pratici della filosofia. Il problema della destinazione dell'uomo riceve ora una risposta più differenziata rispetto al secolo precedente. Accanto al permanere di una prospettiva – consolidata alla fine del Seicento da Leibniz e ripresa nel Settecento da Wolff – che sottolinea la finalità conoscitiva e teoretica dell'uomo, si fa ora strada la concezione di un'umanità destinata a realizzare primariamente la perfezione morale e la felicità terrena. La filosofia diventa quindi una disciplina per orientare l'uomo nella condotta pratica, una forma di sapienza mondana (*Weltweisheit*) rispetto alla quale i tradizionali problemi metafisici e teologici retrocedono in secondo piano o sono apertamente dichiarati irresolubili.

Un secondo indirizzo dell'illuminismo tedesco – a volte in parziale disarmonia con il primo – è la ricerca dei fondamenti della conoscenza umana. Anche all'interno di questo interesse, tuttavia, si deve distinguere tra la tendenza a ricercare criteri di certezza che siano indipendenti dall'esperienza e riconducibili interamente alla dimensione logica (la tradizione leibniziana) e la nuova attenzione rivolta alle soluzioni empiristiche provenienti soprattutto dall'Inghilterra (Locke). A questo proposito conviene subito osservare che le indagini preparatorie del pensiero critico kantiano nascono all'interno del vivace dibattito che l'illuminismo tedesco suscita attorno a questo tema.

Un terzo ambito di ricerca dell'illuminismo tedesco è quello dei rapporti tra filosofia e religione. Quest'analisi – che risente ovviamente dell'influenza del deismo inglese e francese – assume caratteri diversi, che vanno dal riconoscimento del pieno accordo tra religione e filosofia (come avviene in Leibniz e in Wolff), alla discriminazione in seno alla rivelazione tra ciò che è razionale e ciò che è contrario alla ragione (come avviene nei cosiddetti «neologi»), sino alla completa identificazione della rivelazione con il processo evolutivo della ragione che rende superflua la «rivelazione storica» (Lessing).

Malgrado le influenze del deismo europeo, la radice dell'interesse nutrito dall'*Aufklärung* per la religione è anch'essa specificamente tedesca, poiché ha come sfondo il fenomeno del «pietismo». Si tratta di un movimento religioso, diffusosi in Germania tra la fine del Seicento e la metà del Settecento, soprattutto a opera di Philipp Jakob Spener (1636-1705) e August Hermann Francke (1663-1727). Il pietismo parte dall'esigenza del ritorno ad alcune tesi fondamentali del luteranesimo originario, tra cui il libero esame della Bibbia (che veniva letta collettivamente, sotto la guida di un pastore, nei *Collegia pietatis* a tal fine istituiti), il sacerdozio universale e l'incarnazione della fede nelle opere. Sotto alcuni aspetti si realizza così una convergenza di intenti tra il movimento religioso e le nuove tendenze filosofiche. Il pietismo rivendica il diritto al libero esame della Bibbia, così come l'illuminismo reclama l'autonomia della ragione. Contro la scolasticizzazione del protestantesimo contemporaneo, il pietismo esige una vita religiosa vissuta nell'intimità della coscienza ed estrinsecata in una prassi rigorosamente modellata sul Vangelo, così come l'illuminismo aspira a

una ridefinizione della natura e delle finalità dell'uomo che superi le schematizzazioni delle scuole e si traduca in una filosofia militante. Non bisogna tuttavia dimenticare che pietismo e illuminismo si contrappongono su un punto fondamentale: mentre il primo fonda ogni conoscenza sull'autorità della Bibbia, il secondo obbedisce all'esigenza di salvaguardare l'autonomia della ragione.

Un altro carattere dell'illuminismo tedesco è l'assenza di radicalità nelle sue posizioni filosofiche. Ciò è evidente nei due ambiti in cui la critica alla tradizione poteva essere – e in Francia era stata – più radicale: la religione e la società. Per quanto riguarda la religione, anche i tentativi di interpretare la rivelazione come semplice manifestazione della ragione non conducono mai al rifiuto del fenomeno religioso. Soprattutto, la critica della religione non è fondata su presupposti di tipo sensistico o materialistico, come avviene a volte nell'illuminismo francese. Anche per quanto riguarda la società, la convinzione che l'uso pratico della filosofia debba comportare incisivi cambiamenti nel costume e nelle condizioni sociali non ha esiti rivoluzionari e, qualora tocchi il rapporto tra filosofia e potere, è tendenzialmente indirizzata al coinvolgimento filosofico dei prìncipi più che alla loro destabilizzazione politica (secondo il modello del «dispotismo illuminato»). Ciò riflette anche la situazione storica della Germania che, come l'Italia, era ancora divisa in una miriade di Stati territoriali e si trovava in condizioni di arretratezza economica tali da non consentire l'emergere di una potente borghesia.

15.2. *Thomasius*

Quando non venga fatto risalire a Leibniz, l'illuminismo tedesco è generalmente ricondotto a Christian Thomasius (1655-1728). Più precisamente si è convenuto di far iniziare l'*Aufklärung* dal 1694, anno in cui Thomasius prese a insegnare nella nuova università di Halle, che sarà un prestigioso punto di riferimento culturale per l'età dei Lumi in Germania. Provocando grande scandalo, Thomasius tenne le sue lezioni in tedesco anziché in latino, così come in tedesco sono scritte le sue opere più importanti come l'*Introduzione alla dottrina della ragione* del 1691 e la *Introduzione alla dottrina dei costumi* (cioè all'etica) del 1692. L'uso del tedesco nelle lezioni universitarie rivestiva un significato analogo a quello

avuto dal suo più illustre antecedente storico: la traduzione della Bibbia da parte di Lutero. Non solo veniva messa in questione una inveterata tradizione di scuola, ma si garantiva l'accesso alla cultura da parte di un più vasto pubblico, sottolineando la funzione pratica e sociale della filosofia.

Della prima fase del pensiero di Thomasius, nella quale egli opera all'interno del giusnaturalismo, si è già detto precedentemente (cap. 7.7). Più tardi egli si allontana dalla scuola del diritto naturale, ma rimane sempre fedele all'assunto, già dichiarato nelle opere giusnaturalistiche, della priorità della volontà sull'intelletto e, conseguentemente, della vita pratica sull'attività speculativa. Le «astrazioni metafisiche» dei grandi sistemi filosofici, come quelli di Spinoza e Leibniz, gli rimangono estranee, anche perché egli riconosce che la conoscenza umana trova un limite invalicabile nell'esperienza. Più che elaborare sistemi concettuali, la filosofia deve quindi occuparsi dei problerni etici e tradursi in uno strumento di orientamento razionale per la condotta dell'uomo. La morale di Thomasius, che risente anche di influenze pietistiche, si impernia sull'amore del prossimo, che egli considera il carattere fondamentale dell'uomo.

Thomasius nutrì anche interessi per la storia della filosofia, al pari del padre Jakob, maestro di Leibniz. Attraverso di essa è possibile emanciparsi dalle singole posizioni filosofiche e assumere una posizione eclettica, che consenta di scegliere il meglio da ciascuna di esse. Questi suggerimenti vengono ripresi da un seguace di Thomasius, Jakob Brucker, autore di una delle più importanti storie della filosofia dell'età moderna, intitolata appunto *Historia critica philosophiae*, per sottolineare l'intento, in essa presente, di prendere le distanze dalle ricostruzioni scolastiche della filosofia, che obbedivano a un preciso punto di vista interpretativo.

15.3. *Wolff*

Christian Wolff (1679-1754) è generalmente considerato il più autorevole esponente dell'illuminismo tedesco. Il suo pensiero consiste in realtà in una vasta opera di sistemazione della filosofia leibniziana (con alcune importanti correzioni) all'interno di una struttura sistematica di derivazione soprattutto scolastica. Ciò significa che il razionalismo

wolffiano, lungi dal presentare caratteri fortemente rivoluzionari, si inserisce in gran parte nella tradizione filosofica precedente. Ciononostante, esso appare eversivo rispetto alla cultura del tempo, soprattutto agli ambienti pietistici, che lo considerano una minaccia sia per l'autorità scritturale sia per la specificità dell'esperienza religiosa rispetto all'attività razionale. Per questo la fortuna accademica di Wolff è spesso inversamente proporzionale all'influenza politica esercitata dal pietismo nell'università di Halle: allontanatone nel 1723 a causa dell'opposizione del pietista Francke, egli vi fu richiamato nel 1740 per volontà dell'antipietista Federico II, appena salito sul trono di Prussia. Le opere di Wolff si possono dividere in due gruppi: il primo in tedesco, con titoli che iniziano tutti con *Pensieri razionali* (differenziati poi dall'oggetto cui tali «pensieri» sono rivolti); il secondo in latino con titoli riferiti alle diverse scienze che compongono il sistema wolffiano: *Logica*, *Ontologia*, *Cosmologia generalis*, *Psychologia empirica*, *Psychologia rationalis*, *Theologia naturalis*, *Philosophia practica universalis*, *Ethica*, *Oeconomica*, *Jus naturae*, *Jus gentium*.

Il pensiero di Wolff, come si è detto, ha carattere rigorosamente sistematico ed è esposto nel quadro di una precisa classificazione delle scienze. A quest'ultima è tuttavia premessa una disciplina che ha un valore propedeutico rispetto a qualsiasi attività filosofico-scientifica: la logica. Wolff intende incentrare la sua metodologia logica attorno al solo «principio di contraddizione»: a esso viene ricondotto anche il secondo principio – seguendo ancora una volta una tendenza già presente in Leibniz – il «principio di ragion sufficiente». Il principio di non contraddizione è lo strumento per passare con assoluta certezza dalle conoscenze note a quelle ignote, in modo da poter ampliare progressivamente l'ambito del conoscere fino al completamento dell'intero edificio del sapere. Se in un primo tempo Wolff lascia ancora all'esperienza una funzione di controllo sui risultati della ricerca razionale, nella seconda fase del suo pensiero – corrispondente all'elaborazione delle opere in latino – egli affida la costruzione del sistema esclusivamente al metodo sillogistico (fondato appunto sul principio di non contraddizione) che ritiene altrettanto certo del metodo matematico: all'esperienza rimane soltanto il compito di contribuire alla definizione delle realtà empiriche. Per Wolff sussiste quindi una completa corrispondenza tra

filosofia e matematica, cosicché i suoi interessi filosofici appaiono come la continuazione dell'attività di matematico con cui esordì sulla scena scientifica. Da questi presupposti discende la definizione della metafisica (l'insieme delle discipline a carattere teoretico) come «scienza del possibile», nel senso che tutto ciò di cui si dimostra la possibilità logica (ovvero la pensabilità sulla base della sua non contraddittorietà con quanto già conosciuto) è assolutamente certo e quindi anche reale.

La classificazione delle scienze prevista da Wolff comporta la distinzione della filosofia in teoretica (o metafisica) e pratica sulla base della divisione dell'attività umana in conoscere e volere. La filosofia teoretica si apre con l'«ontologia», che è la scienza dell'essere in generale: essa si prefigge la determinazione dei predicati universali e dei modi fondamentali dell'ente. In questo elenco di proprietà generali dell'essere, Wolff riprende ampiamente la metafisica aristotelico-scolastica. La seconda scienza teorica è la «cosmologia razionale», che studia le proprietà del mondo in generale. Quest'ultimo appare a Wolff come una grande macchina o un orologio in cui tutto ciò che precede determina ciò che segue secondo un ordine necessario voluto da Dio; tale carattere necessario, inoltre, esclude ogni forma di miracolo. Wolff cerca tuttavia di coniugare il determinismo con il finalismo, sostenendo che lo scopo finale della macchina-mondo è l'uomo, per il quale son fatte tutte le cose.

La terza scienza teorica, la «psicologia razionale», ha per oggetto l'anima, che è una sostanza semplice, quindi incorruttibile e immortale. L'anima, separata dal corpo e congiunta con esso esteriormente da Dio, detiene la facoltà percettiva, che si divide leibnizianamente nei due livelli della percezione confusa e della percezione distinta. Nella «teologia naturale» o «razionale», infine, sono dimostrati l'esistenza e gli attributi di Dio. Riguardo alla prima, Wolff riconosce la priorità della prova ontologica nella sua versione cartesiana, accettando tuttavia anche l'argomento cosmologico, che dalla contingenza del mondo deduce l'esistenza di un essere necessario, e quello fisico-teologico, che inferisce l'esistenza di un ordinatore divino a partire dalla considerazione dell'ordine del mondo. Dalla teologia naturale dev'essere distinta la teologia rivelata, che, pur essendo in parte sovrarazionale e quindi indimostrabile, è comunque accettabile perché non contrasta con la ragione.

La filosofia pratica si divide per Wolff in etica, economica, politica, oltre al diritto naturale, che costituisce una sorta di fondamento di tutte le altre scienze pratiche. Alla base di ogni comportamento sta infatti la «legge naturale» che l'uomo trova iscritta in se stesso e che può in ogni momento consultare con il semplice ausilio della ragione. I rapporti prescritti dalla legge naturale non sono arbitrari, né dipendono dalla volontà di Dio: in quanto razionali, essi sono assolutamente oggettivi e, come le verità matematiche, varrebbero anche se Dio non fosse. L'«etica» wolffiana consiste nella semplice esecuzione della legge naturale e conduce alla realizzazione della felicità dell'uomo. La sua regola suprema è espressa dal «principio della perfezione»: «fa' ciò che contribuisce alla perfezione tua, del tuo stato e del tuo prossimo, e non fare il contrario». L'«economica» studia le società naturali che precedono lo Stato (la famiglia e le associazioni private). La «politica» si occupa dello Stato: Wolff riprende la dottrina contrattualistica dell'origine della società civile, confermando nello stesso tempo l'esistenza di diritti naturali dell'uomo (uguaglianza, libertà, sicurezza) che devono essere tutelati dallo Stato. I compiti di quest'ultimo, tuttavia, non sono solo negativi, ma anche positivi: in primo luogo, infatti, esso deve promuovere il benessere (e quindi, ancora una volta, la felicità) dei cittadini. L'eudemonismo politico si sposa in Wolff con il paternalismo, poiché tale scopo dello Stato è conseguito nel modo migliore, secondo lui, sotto la guida di un monarca illuminato che, pur detenendo il potere e concentrandolo nelle sue mani (il modello è Federico II), operi in vista del bene pubblico.

Si è detto che Wolff si ispira ampiamente al pensiero di Leibniz. Occorre tuttavia osservare che numerosi sono i punti di divergenza tra il sistema wolffiano e la filosofia leibniziana. *a*) Innanzitutto è trascurata la nozione di monade, almeno nell'accezione leibniziana, per cui essa costituiva un principio attivo della realtà, comune sia allo spirito sia alla materia (del dinamismo leibniziano rimangono in Wolff solo alcuni residui nella psicologia). *b*) Le singole realtà non hanno più una finalità interna determinata dall'evoluzione dei loro stati percettivi: la finalità è puramente esterna, conseguenza dell'ordine necessario voluto da Dio. *c*) L'ordine del mondo è, appunto, necessario e non libero. *d*) I rapporti tra le cose non sono, come in Leibniz, esclusivamente di tipo logico-percettivo (secondo il principio «la monade non ha finestre»), ma

prevedono la possibilità di un nesso causale tra le cose. *e*) L'armonia prestabilita non è estesa al rapporto reciproco di tutte le monadi, ma è ristretta alla relazione tra anima e corpo. Il sistema di Wolff appare dunque come una filosofia in cui l'eredità leibniziana viene inserita all'interno di un impianto filosofico eclettico (in cui prevale tuttavia la tradizione aristotelico-scolastica), in modo da conservare di essa alcune formule, ma da perderne irrimediabilmente l'originalità e la profondità.

15.4. *Seguaci e critici della scuola wolffiana*

Malgrado non sia esente da limiti speculativi, la filosofia di Wolff influisce enormemente su tutto il pensiero tedesco del Settecento. Essa rimane infatti un termine di confronto ineludibile sia per chi si rapporta a essa in termini di continuazione e di sviluppo sia per chi si pone nei suoi confronti in chiave più o meno critica.

Inutile ricordare i numerosi scolari che seguono Wolff pedissequamente. Non rinuncia invece alla sua autonomia di pensiero Martin Knutzen (1713-1751), il quale integra la filosofia wolffiana con una grande apertura all'empirismo inglese e al metodo sperimentale: è probabilmente lui a indirizzare Kant – suo allievo a Königsberg – allo studio di Newton. Franz Albert Schultz (1692-1763) – anch'egli presente nella biografia di Kant, perché direttore del collegio in cui questi compì gli studi preuniversitari – cerca invece di coniugare il wolffismo con le tesi pietistiche di cui fu convinto assertore. Johann Christoph Gottsched (1700-1766) integra la classificazione wolffiana delle scienze con la «poetica». La poesia viene concepita come imitazione razionale della natura: la bellezza consiste nell'ordine e nell'armonia, secondo i canoni già espressi dal classicismo razionalistico francese.

Sempre all'interno della scuola wolffiana, l'analisi del «gusto» e del bello viene ripresa da Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), che introduce nel suo significato moderno il termine «estetica». Esso viene dal greco *àisthesis*, che significa «sensazione»: l'estetica è quindi, innanzitutto, la scienza della conoscenza sensibile. Ma il fine più proprio di tale conoscenza, ciò che costituisce la sua perfezione, è la bellezza: di qui l'applicazione del termine estetica alla «teoria del bello e delle arti liberali». Come Leibniz e come Wolff, Baumgarten ritiene che la conoscenza

sensibile sia di genere inferiore a quella intellettuale, perché oscura e confusa. Malgrado ciò, a differenza dei suoi maestri, egli conferisce all'estetica uno *status* autonomo: essa ha un oggetto specifico, il particolare concreto, del tutto indipendente dall'universale astratto di cui si occupa la conoscenza intellettuale. Oltreché l'*Aesthetica* (1750), in cui espone queste teorie, Baumgarten scrive anche una *Metaphysica* (1739), in cui riassume chiaramente il sistema wolffiano: quest'ultima opera venne utilizzata da Kant come manuale nelle sue lezioni universitarie.

Tra gli avversari di Wolff devono invece essere ricordati alcuni pensatori che appartengono alla cosiddetta «scuola thomasiana». In realtà, non si tratta di una vera e propria scuola, ma di un indirizzo di pensiero le cui esigenze di fondo rientrano a volte genericamente nel nuovo stile filosofico introdotto da Thomasius e in gran parte oscurato dalla filosofia wolffiana. I caratteri della scuola sono: *a*) una maggiore sensibilità per la componente empirica della conoscenza; *b*) la consapevolezza dei limiti intrinseci alle facoltà conoscitive dell'uomo; *c*) un atteggiamento sospettoso nei confronti del metodo sillogistico; *d*) la convinzione che la filosofia non debba essere (wolffianamente) «scienza del possibile», bensì «scienza del reale», cioè debba partire dall'esistenza delle cose e non dalla loro semplice definizione nominale.

Esponenti della scuola thomasiana sono Andreas Rüdiger (1673-1731), Adolf Friedrich Hoffmann (1703-1741), e soprattutto Christian August Crusius (1715-1775), che influì profondamente nella formazione filosofica di Kant.

In parte seguace di Wolff, in parte suo critico è invece Johann Heinrich Lambert (1728-1777), il quale, oltreché filosofo, fu matematico e fisico. Nella Prefazione alla sua opera maggiore, il *Nuovo Organo* (1764), egli dichiara di voler coniugare le filosofie di Locke e di Wolff. Come il primo, egli vuole scomporre i concetti empiricamente dati nei loro elementi semplici (in analogia con le idee semplici di Locke) mediante un procedimento di analisi. Come il secondo, egli ritiene tuttavia di dover ricercare i princìpi a priori che presiedono alla sintesi dei concetti semplici in conoscenze vieppiù composte, garantendo loro il carattere della necessità oggettiva. Se, da un lato, Lambert sente l'esigenza di riconoscere la matrice empirica del materiale della conoscenza, dall'altro, egli non si accontenta del «metodo storico» di Locke (cioè del metodo che

ricostruisce la genesi empirica delle idee) e intende conseguire una «conoscenza scientifica», basata su princìpi formali, dei meccanismi del conoscere.

Una strada per molti versi simile a quella scelta da Lambert è percorsa da Johann Nikolaus Tetens (1734-1807), autore dei *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo* (1777), il quale intende combinare l'empirismo lockiano non già con Wolff, ma con Leibniz stesso. Gli empiristi hanno infatti avuto il merito, secondo Tetens, di ricondurre la conoscenza alle sue componenti sensibili fondamentali; ma con ciò essi non hanno ancora trovato gli elementi formali che consentono la composizione delle idee in una conoscenza. Pur distinguendo la dimensione passiva della sensibilità da quella attiva dell'intelletto, essi non hanno chiarito in che cosa consista questa attività. Per farlo occorre ricorrere al dinamismo leibniziano: nell'anima umana esiste infatti una «forza del pensiero» in grado di organizzare i materiali empirici in una conoscenza formalmente articolata. I problemi agitati da Lambert e da Tetens, e soprattutto quello riguardante come sia possibile ricondurre a unità formale la molteplicità del materiale empirico della conoscenza, saranno gli stessi che occuperanno la mente di Kant: segno evidente questo dello stretto legame che connette l'illuminismo tedesco con le tematiche centrali della *Critica della ragion pura*.

15.5. *La «filosofia popolare»*

Si è già accennato al fatto che nella seconda metà del Settecento le opere di molti rappresentanti dell'illuminismo inglese e francese erano state tradotte in tedesco. Nel 1745 Federico II chiamò alla presidenza dell'Accademia prussiana delle scienze lo scienziato francese Maupertuis, il quale le impresse un orientamento culturale decisamente filo-francese (o, più in generale, filo-occidentale), del resto in armonia con le simpatie filosofiche del re. Tutto ciò contribuì a far sì che negli anni 1740-80 si affermasse in Germania un indirizzo filosofico più sensibile alle tematiche dell'illuminismo anglo-francese, soprattutto al primato da esso concesso alle questioni di ordine etico-sociale, religioso o in genere antropologico rispetto al dibattito teoretico o gnoseologico. Del resto, era questa la posizione già sostenuta nella stessa Germania da Thomasius all'inizio del

secolo. Il nuovo indirizzo filosofico fu presto noto come «filosofia popolare», poiché, sempre in armonia con l'illuminismo francese, si proponeva un discorso filosofico meno specialistico e quindi accessibile a un vasto pubblico colto.

Il maggior esponente della «filosofia popolare» è generalmente considerato Moses Mendelssohn (1729-1786). Queste alcune delle sue opere: *Lettere sulle sensazioni* (1755), *Trattato sull'evidenza delle scienze metafisiche* (1764), *Fedone o sull'immortalità dell'anima* (1767), *Gerusalemme o sul potere religioso e sul giudaismo* (1783), *Aurora o sull'esistenza di Dio* (1785). Gli interessi di Mendelssohn si incentrano specialmente sul problema religioso. Egli crede nella dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio, difendendo nello stesso tempo un panteismo di tipo spinoziano. Anche l'immortalità dell'anima viene sostenuta con argomenti tratti dal *Fedone* platonico e opportunamente aggiornati. Ma a Mendelssohn interessano soprattutto i rapporti tra religione e potere. La religiosità risiede nell'intimo della coscienza umana e quindi non può rivestirsi di nessun potere ecclesiastico o civile. Di conseguenza lo Stato, lungi dal farsi sostenitore di una religione contro l'altra, deve difendere la più completa libertà di coscienza, separando completamente le sue funzioni (che riguardano la felicità terrena dei cittadini) da quelle ecclesiali (che riguardano invece la felicità futura, la salvezza). Il tema della tolleranza, caro agli illuministi di tutto il mondo, ritorna con particolare enfasi in questo filosofo ebreo, che dedica gli ultimi anni della sua vita a combattere le discriminazioni e i pregiudizi che gravavano sulla vita sociale del suo popolo.

Mendelssohn elabora anche una dottrina estetica relativamente originale, sostenendo che la percezione del bello deriva da una facoltà che si distingue tanto dalla ragione quanto dalla volontà. Questa terza facoltà è il «sentimento», che egli – in armonia con quanto sosteneva Baumgarten – connette con la sensazione, intendendolo come una rappresentazione sensibile chiara ma confusa (cioè non distinta). In questo modo anche Mendelssohn, come Baumgarten, perviene all'asserzione dell'autonomia dell'estetica rispetto alla conoscenza intellettuale.

15.6. *Filosofia e religione*

L'analisi dei rapporti tra filosofia e religione e la critica della religione positiva costituiscono uno degli aspetti più caratterizzanti dell'illuminismo tedesco. Se Wolff, seguendo Leibniz, ancora riteneva che ci fosse piena compatibilità tra religione, anche rivelata, e ragione, un gruppo di pensatori divenuti noti come «neologi» (cioè «nuovi teologi») riduce la religione ai suoi contenuti razionali, espungendo da essa tutti i dogmi che sono stati via via aggiunti nello sviluppo delle religioni positive. Tra i «neologi» più importanti devono essere ricordati Johann Salomon Semler (1725-1791) e Johann Friedrich Jerusalem (1709-1798).

Ma la più severa critica della religione rivelata è formulata da Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), autore di una *Apologia o scritto in difesa degli adoratori razionali di Dio*. In quest'opera egli esprime un netto rifiuto della religione positiva, criticando in particolare la rivelazione cui fa riferimento la tradizione cristiana. L'Antico Testamento non costituisce una rivelazione, poiché in esso è assolutamente assente il concetto di un aldilà, in cui vengano dati premi o comminati castighi per la condotta terrena. Il Nuovo Testamento, a sua volta, contiene soltanto una religione pratica. Gesù Cristo si proponeva una missione di redenzione puramente terrena: furono gli apostoli a divinizzarlo, elaborando di conseguenza una vera e propria religione positiva.

Reimarus non pubblicò l'*Apologia*, ritenendo che i tempi non fossero ancora maturi per una sua ricezione. Essa venne invece edita da Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Egli godette di grande fama, dovuta anche al fatto che, oltreché filosofo, fu autore drammatico di successo: all'interno della sua produzione letteraria si possono ricordare opere come *Emilia Galotti*, *Minna von Barnheim* e *Nathan il saggio*.

Lessing si occupò di religione dapprima in una serie di scritti minori, tra cui il *Cristianesimo della ragione* (1753) e *Sull'origine della religione rivelata* (1755). Il senso generale di queste opere è la difesa della religione naturale, fondata sulla ragione, e la critica di quella positiva, che nasce dalla necessità di appoggiare il potere politico su una religione pubblica. Un'esposizione letteraria di questa posizione è contenuta nel dramma *Nathan il saggio*, in cui l'ebreo Nathan racconta al Saladino la favola dei tre anelli di cui soltanto uno dovrebbe essere autentico. I tre anelli simboleggiano le tre grandi religioni monoteistiche: il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo. In realtà, tutti e tre gli anelli sono soltanto

l'imitazione di un anello originario andato perduto: la vera religione naturale e razionale.

Ma la riflessione più matura di Lessing su questi temi è conseguita nell'*Educazione del genere umano* del 1780, dove l'analisi della religione è congiunta alla formulazione di una filosofia della storia. In quest'opera Lessing assume una posizione di mediazione tra coloro che difendevano la validità della rivelazione e la sua autonomia dalla religione razionale (come Wolff) e coloro che escludevano la legittimità di ogni forma di religione rivelata (come Reimarus). Lessing accetta la rivelazione, ma ne rifiuta il carattere soprannaturale, facendola coincidere con l'educazione progressiva del genere umano attraverso la ragione. Egli sostiene infatti che la rivelazione è per il genere umano ciò che l'educazione è per il singolo uomo: in entrambi i casi lo scopo finale è quello del completo perfezionamento dell'uomo.

In questo quadro Lessing articola lo sviluppo del genere umano in tre età, che corrispondono a tre livelli di coscienza religiosa e morale. La prima età è quella del «giudaismo», nella quale l'educazione morale degli uomini, che si trovano ancora nell'infanzia dell'umanità, è imposta mediante premi e castighi immediati e sensibili. La seconda età coincide col «cristianesimo»: «Doveva venire un pedagogo migliore, e strappar di mano al bambino il libro elementare ormai superato. E venne Cristo» (*L'educazione del genere umano*, § 53). Il cristianesimo, infatti, insegnò il valore della purezza del cuore, della coscienza interiore, la superiorità dello spirito sull'esteriorità: il premio e la punizione non sono più di ordine sensibile, ma vengono differiti nella vita oltre la morte. A queste due epoche deve ora far seguito una terza età, che Lessing, richiamandosi consapevolmente a Gioacchino da Fiore, chiama l'età del «nuovo Vangelo Eterno». In questa pura età dello spirito, nella quale la verità non ha più bisogno di rivelazione ma viene conosciuta direttamente dalla ragione, diventano superflui premi e castighi, sensibili o spirituali che siano: in essa l'uomo «farà il bene per il bene e non perché premiato da arbitrarie ricompense» (§ 85).

Nell'ultima fase della sua vita tuttavia Lessing si avvicinò, probabilmente attraverso la lettura di Shaftesbury, al panteismo spinoziano. In una lettera di Jacobi a Mendelssohn del 1783 (che suscitò un vasto dibattito nella cultura contemporanea) si dice che Lessing, un anno prima di morire,

avrebbe sostenuto: «I concetti ortodossi della divinità non fanno più per me: io non riesco a gustarli. *Hen kài pan* [in greco: «uno e tutto»]! Io non so nient'altro».

Lessing si occupò ampiamente anche di estetica, come dimostrano opere quali il *Laocoonte*, del 1766, o la *Drammaturgia di Amburgo*, degli anni 1767-69. Egli sostiene che la bellezza non deriva da un particolare tipo di sensibilità (come in Baumgarten e in Mendelssohn), ma dall'unità dell'azione drammatica, che conferisce armonia e coerenza interna all'opera d'arte, secondo l'insegnamento di Aristotele (il quale aveva tuttavia individuato tre canoni della tragedia: l'unità di tempo, l'unità di luogo e l'unità di azione). Anche per quanto riguarda il fine dell'arte drammatica Lessing riprende la tradizione aristotelica, sostenendo che il dramma deve descrivere non già «che cosa ha fatto questo o quel singolo uomo», bensì «che cosa farà ogni uomo di un certo carattere in certe circostanze».

15.7. *L'illuminismo italiano a Napoli*

Anche il Settecento italiano risente dell'influenza dell'illuminismo europeo, soprattutto francese. Tuttavia l'illuminismo in Italia è soprattutto un fenomeno di importazione culturale, per cui non presenta forti caratteri di originalità. Anzi, spesso le dottrine di cui si subisce l'influenza vengono riformulate secondo esigenze eclettiche e moderate, che riducono in gran parte la potenzialità di rinnovamento che esse contengono. La ricezione dell'illuminismo in Italia si concentra soprattutto in due città: Napoli e Milano. Il carattere fondamentale dell'illuminismo italiano è l'interesse per le questioni etiche, politiche e giuridiche, nel tentativo di ricercare le argomentazioni filosofiche utili alla promozione di un programma di riforme.

Nell'ambiente meridionale il vento del razionalismo soffia già nelle opere di Pietro Giannone (1676-1748), pugliese ma legato all'ambiente napoletano. Nella sua *Istoria civile del Regno di Napoli* (1723), egli vuole mostrare come il potere ecclesiastico abbia progressivamente eroso quello politico e come pertanto occorra propugnare una rigida separazione tra i due poteri. Questa idea viene ripresa, nel quadro di una filosofia della storia, nel *Triregno*: la religione è dapprima fondamento del «regno

terreno» (con riferimento alla religione naturale dei primitivi), poi del «regno celeste» (il cristianesimo), infine del «regno papale», in cui la dimensione religiosa viene utilizzata come strumento di potere politico. Questa problematica, tuttavia, più che nella nuova cultura illuministica, trova la sua radice nel dibattito seicentesco sul rapporto tra i due poteri, così come seicentesche sono le fonti filosofiche di Giannone (Cartesio, Gassendi, Spinoza). Solo nell'ultima fase del suo pensiero egli si ispira a Locke (con l'idea di «cristianesimo ragionevole») e a Newton (con la concezione di un universo ordinato da leggi meccaniche).

Vero e proprio esponente dell'illuminismo napoletano è invece Antonio Genovesi (1713-1769). Economista oltreché filosofo, egli fu il primo in Europa a ricoprire, proprio a Napoli, una cattedra di Economia (o, come si diceva allora, «di commercio e di meccanica»). In ambito filosofico Genovesi assunse una posizione eclettica, nella quale si risentono gli influssi di Cartesio, Locke, Newton ed Helvétius. Per quanto assai prudente nei giudizi sulla religione e strenuo difensore dello spiritualismo e dell'immortalità dell'anima, gravò su di lui il sospetto di razionalismo ateistico per la funzione da lui riconosciuta alla dimensione sensibile e soprattutto al piacere connesso con la coscienza dell'esistenza. Ma il vero interesse di Genovesi è l'economia e la sua opera più importante in assoluto sono le *Lezioni di commercio ossia di economia civile* (1765-67).

Fama ben maggiore di quella di Genovesi fu conseguita da un altro economista, l'abate Ferdinando Galiani (1728-1787) con il trattato *Della moneta* (1751) e i *Dialoghi sul commercio dei grani* (1770) che costituirono un termine di riferimento costante per il dibattito economico europeo del Settecento. Formatosi a Napoli, Galiani si trasferì tuttavia a Parigi negli anni centrali della sua attività, entrando in stretto contatto con eminenti esponenti dell'ambiente illuministico. Anche dopo il suo ritorno a Napoli, egli intrattenne con essi un fitto scambio epistolare. La dottrina economica più originale di Galiani è quella del «valore della merce», il quale dipende sia dall'utilità e dalla rarità del prodotto, sia dal lavoro e dal tempo necessari alla sua preparazione.

Interessi di tipo giuridico-politici nutre invece Gaetano Filangieri (1752-1788). Ispirandosi a Montesquieu, egli propone nella *Scienza della legislazione* (1781-88) una riforma legislativa nella quale la legge da un lato sia informata esclusivamente dalla ragione, dall'altro si serva dell'amor

proprio degli uomini per «introdurre la virtù tra le ricchezze dei moderni, con l'istesso mezzo col quale le antiche generazioni l'introdussero tra le legioni degli antichi». Un grande spazio è riservato, nel programma politico di Filangieri, all'educazione pubblica, la quale soltanto può obbedire a quei princìpi unitari che sono necessari per un'efficace opera di trasformazione sociale.

Infine, Francesco Mario Pagano (1748-1799), condannato a morte perché membro del governo della Repubblica partenopea, nei *Saggi politici dei princìpi, progressi e decadenza della società* (1783-85) reinterpreta in chiave naturalistica il principio vichiano dei corsi e dei ricorsi. Il mondo storico, infatti, è retto per Pagano da leggi analoghe a quelle naturali, per cui le società e le nazioni nascono, crescono e decadono con la stessa necessità con cui la natura è un continuo passaggio dalla vita alla morte e dalla morte alla vita.

15.8. *L'illuminismo italiano a Milano*

Il secondo centro di irradiazione dell'illuminismo in Italia è Milano, dove esso si sviluppò intorno all'Accademia dei Pugni, fondata da Pietro e Alessandro Verri e da Cesare Beccaria, e alla rivista «Il Caffè», diretta dai fratelli Verri ed organo culturale dell'Accademia.

Pietro Verri (1728-1797) fu filosofo ed economista e ricoprì importanti cariche nell'amministrazione austriaca, attraverso le quali promosse il processo riformistico non meno che con i suoi scritti. Tra i lavori a carattere economico ricordiamo le *Riflessioni sulle leggi vincolanti principalmente nel commercio dei grani* (1796), nelle quali egli sostiene una dottrina liberistica simile a quella di Adam Smith. In un *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1781) egli sostiene che il piacere è determinato dalla cessazione di un dolore, per cui, anche quantitativamente, quest'ultimo prevale nella vita dell'uomo. Tuttavia il dolore non è concepito negativamente ma, poiché esprime sempre la mancanza e il bisogno di qualche cosa, esso esercita una funzione di stimolo dell'attività umana e si configura come «il principio motore di tutto l'uman genere». In un discorso *Sulla felicità* Verri sostiene conseguentemente che, se i nostri desideri non sono commisurati alle nostre capacità, l'uomo è condannato all'infelicità. La felicità consiste dunque nel ritrovare un sapiente

equilibrio tra i desideri e le possibilità reali di soddisfacimento: in ciò risiede la virtù dell'uomo illuminato dalla ragione.

Cesare Beccaria (1738-1794) è autore del trattato *Dei delitti e delle pene* (1764) che, tradotto prima in francese e poi in altre lingue, ebbe un'immensa diffusione in tutta Europa. Voltaire e gli Enciclopedisti lo considerarono una delle più importanti manifestazioni dell'età dei Lumi. Recatosi a Parigi, Beccaria entrò successivamente nel circolo dei *philosophes*. I presupposti fondamentali dell'opera di Beccaria sono il contrattualismo e l'utilitarismo. Dal contrattualismo egli mutua l'idea che lo Stato è un'associazione in cui gli individui alienano una parte dei loro diritti e della loro libertà per ottenere la garanzia della sicurezza. L'utilitarismo si manifesta, invece, nella finalità dello Stato, descritta con l'efficace formula della «massima felicità divisa nel maggior numero». Ma la sicurezza e la felicità dei cittadini richiedono che essi siano protetti dai delitti che possono essere commessi nei loro confronti; di qui la necessità della pena, la cui funzione non è quindi la punizione del reo, ma la prevenzione dei delitti (sia mettendo il delinquente nell'impossibilità di commetterne dei nuovi, sia deterrendo con l'esempio altri potenziali delinquenti). Questa concezione del delitto e della pena implica due importanti corollari. Il primo è l'abolizione della tortura, usata spesso per estorcere le confessioni agli imputati: infatti, se il delitto è certo, si può procedere direttamente alla comminazione della pena, senza pretendere di punire ulteriormente il colpevole; se il delitto non è certo, non si può punire con la tortura chi non è ancora stato convinto di reato. La seconda conseguenza è l'abolizione della pena di morte: quest'ultima è inammissibile sia per ragioni contrattuali, perché la privazione della vita contrasta con le finalità con cui l'individuo è entrato nel patto sociale; sia sulla base di considerazioni di efficacia, poiché essa non esercita nessuna funzione di prevenzione o di deterrenza nei confronti di nuovi delitti.

16. Kant

16.1. *Vita e opere*

Immanuel Kant nacque a Königsberg, nella Prussia orientale, nel 1724 da una famiglia di condizioni molto modeste. Sulla sua formazione esercitò una grande influenza la madre, Regina Reuter, la quale nutriva forti convinzioni religiose a carattere pietistico. Il pietismo informa anche l'insegnamento impartito nel Collegium Fridericianum, in cui Kant riceve la sua educazione pre-universitaria: in quegli anni il Collegio era diretto dal pastore Franz Albert Schultz, che bene esprimeva le tendenze culturali del suo tempo, in quanto per un verso era stato discepolo di Philipp Jakob Spener, fondatore del pietismo, per l'altro era seguace della filosofia di Wolff. Dal 1740 Kant frequentò l'Università Albertina di Königsberg, dove studiò fisica e matematica, subendo l'influenza di Martin Knutzen. Queste esperienze condizionarono fortemente la formazione e l'evoluzione intellettuale di Kant: il pietismo, diffuso nell'ambiente familiare e scolastico, determinerà il carattere rigoristico della sua riflessione etica; la filosofia di Wolff (come il pensiero di Leibniz che ne sta a monte) costituirà uno dei suoi riferimenti culturali primari, anche se spesso in termini polemici; l'istanza empiristica, comunicatagli da figure come Knutzen e Crusius e poi rafforzata attraverso la lettura di Hume, gli indicherà i limiti del razionalismo wolffiano e lo avvierà sulla strada del criticismo.

Con la morte del padre, avvenuta nel 1746, Kant lascia l'università e, dal 1747 al 1755, vive facendo il precettore privato, pur continuando a studiare in vista di una conclusione accademica del proprio *iter* universitario: infatti, nel 1755 ottiene la promozione a *magister lesens* (funzione che corrisponde alla «libera docenza») per l'insegnamento della fisica con la dissertazione *De igne* e nello stesso anno si abilita all'insegnamento della metafisica con lo scritto *Principiorum primorum*

cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, in cui prende le distanze da Wolff contestando la priorità assoluta del principio di non contraddizione. Sempre nel 1755, egli pubblica la *Storia universale della natura e teoria del cielo*, in cui formula l'ipotesi dell'origine dell'universo da una nebulosa che, con poche varianti, ma in maniera del tutto indipendente (anche perché lo scritto di Kant non ebbe circolazione a causa del fallimento dell'editore), sarà ripresa qualche anno dopo da Laplace (donde la denominazione, non del tutto esatta, di *teoria di Kant-Laplace*).

Tra il 1755 e il 1770 Kant tiene corsi all'università su argomenti di fisica e metafisica, ottenendo un buon successo presso il pubblico studentesco: le sue lezioni, infatti, malgrado la complessità degli argomenti, avevano spesso – come ci testimonia Herder, allora studente a Königsberg – un carattere brillante. Ai successi professionali si accompagnano quelli mondani: Kant è assiduo frequentatore di caffè e salotti, nei quali consolida la sua fama di giovane ricco di promesse. Non vengono, invece, gli sperati riconoscimenti accademici: nel 1758 partecipa senza successo al concorso per la cattedra di Logica e metafisica. Intanto, egli fa letture molto importanti per la sua futura formazione. Nel 1762 legge alcune opere di Rousseau, che influenza notevolmente il suo pensiero etico, infondendogli il senso del valore dell'uomo in quanto tale, indipendentemente dalla sua posizione sociale o dal suo livello culturale. Pare che nello stesso anno legga anche Hume, al quale egli stesso ascriverà il merito di averlo «svegliato dal sonno dogmatico»: il passaggio dalla fase che Kant stesso chiama «dogmatica» al «criticismo» è tuttavia determinato in lui, più probabilmente, da un lato dall'influenza della metodologia di Newton (che egli assorbe attraverso Knutzen) e, dall'altro, da un ripensamento critico della filosofia leibniziano-wolffiana alla luce delle nuove istanze dell'empirismo inglese (non solo di Hume, ma anche di Locke) che Kant trova già operante nella filosofia tedesca del suo tempo (in Johann Heinrich Lambert, in Johann Nikolaus Tetens, ma soprattutto nel suo maestro ideale, Christian August Crusius).

Appartiene a questo periodo la lunga serie di scritti che convenzionalmente vengono indicati come «precritici». Tra questi possiamo ricordare: la *Monadologia fisica* (1756); *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763), in cui sono anticipate alcune argomentazioni critiche a proposito della prova ontologica

dell'esistenza di Dio, che saranno riprese nella prima *Critica*; il *Saggio sulla chiarezza dei princìpi della teologia naturale e della morale* (1764); e soprattutto i *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766), in cui Kant, polemizzando con lo spiritista svedese Emanuel von Swedenborg, osserva che le questioni relative all'esistenza degli spiriti e alla possibilità di un loro commercio con il mondo sensibile non possono essere oggetto della conoscenza umana, in quanto cadono al di là dell'esperienza.

Nella vita di Kant il 1770 rappresenta una data molto importante. Dopo anni di attesa, egli diventa finalmente professore ordinario di Logica e metafisica all'università di Königsberg, dove rimarrà per tutta la vita, rifiutando il trasferimento in sedi più prestigiose (come Erlangen o Halle) o incarichi amministrativi che, per quanto attraenti, lo avrebbero distolto dagli studi. Ma il 1770 è importante anche per il percorso intellettuale di Kant: in quell'anno infatti egli pubblica la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, che è comunemente considerata il ponte di passaggio dal periodo «dogmatico» a quello «critico», perché contiene alcuni assunti che si ritroveranno nella *Critica della ragion pura*. In seguito alle osservazioni di coloro – tra cui Lambert – ai quali aveva inviato lo scritto per riceverne suggerimenti, Kant decide di procedere a un lavoro di revisione della Dissertazione che, previsto nella forma dell'integrazione di pochi fogli, si trasforma in un più che decennale e tormentato lavorìo di ripensamento. Al termine di questo periodo, nel quale non pubblica quasi nulla, Kant dà alle stampe la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781). L'opera tuttavia non riscuote il successo sperato: essa passa per lo più inosservata oppure viene malcompresa dai critici. Per ovviare al rischio di oscurità Kant decide pertanto di esporre gli stessi temi, seguendo un diverso metodo espositivo, in un'opera più svelta e discorsiva, i *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, del 1783.

A partire dalla metà degli anni Ottanta il criticismo kantiano si estende dall'analisi della conoscenza ad altri ambiti della speculazione filosofica. Il problema morale, già esplorato nel 1785 con la *Fondazione della metafisica dei costumi*, è ripreso in chiave sistematica nella *Critica della ragion pratica* del 1788. La questione religiosa, che Kant considera in stretta attinenza con la morale, è dibattuta nello scritto *La religione entro i limiti della sola ragione* del 1793. Ai temi dell'estetica e dell'ordine finalistico della natura è invece

dedicata la *Critica del giudizio* del 1790. Intanto, nel 1787, era uscita la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, con alcune importanti varianti intese a eliminare i residui di dogmatismo che ancora si nascondevano nella prima edizione.

Le *Critiche*, i *Prolegomeni* e la *Fondazione della metafisica dei costumi*, che contengono i princìpi generali del criticismo, non esauriscono il programma filosofico di Kant. Egli ritiene infatti che tali princìpi formali siano «propedeutici» alla costruzione di un «sistema» della filosofia critica che entri nella determinazione dei contenuti materiali del sapere. Esso si divide in una parte teoretica, la «metafisica della natura», e in una parte pratica, la «metafisica dei costumi» (dove il termine «metafisica» è assunto nel mero significato critico di «scienza a priori»). La parte pratica del sistema sarà completata da Kant nel 1797 con un trattato dedicato appunto alla *Metafisica dei costumi*, nel quale vengono esposti i «princìpi metafisici» della «dottrina del diritto» e della «dottrina della virtù». Al sistema della metafisica appartengono invece i *Princìpi metafisici della scienza della natura* (1786) – dove i fondamenti del criticismo sono applicati alla fisica newtoniana – e un'opera, rimasta largamente incompiuta, sul «passaggio dai princìpi della scienza naturale alla fisica», i cui abbozzi sono stati pubblicati dopo la morte di Kant con il titolo di *Opus postumum*.

La vita di Kant, soprattutto dopo il 1770, è povera di avvenimenti esteriori importanti. Tra i pochi fatti che turbarono la sua tranquilla vita di professore universitario vi è il suo difficile rapporto con la censura. Nel 1786 a Federico II il Grande succedeva sul regno di Prussia Federico Guglielmo II, tanto conservatore e avversario della «filosofia dei lumi» quanto innovatore e filo-illuminista era stato il suo predecessore. Di conseguenza anche la censura, affidata al nuovo ministro dell'educazione J.C. Wöllner, subì un vigoroso giro di vite. In questa nuova temperie politico-culturale, un articolo di Kant in tema di religione non venne approvato dai censori. Kant aggirò l'ostacolo e, poiché le università godevano del privilegio di sottrarre alla censura gli scritti dei professori, pubblicò il saggio, con altri articoli, sotto forma di libro, *La religione entro i limiti della sola ragione*, con l'approvazione della facoltà filosofica dell'università di Jena. Ma un nuovo saggio kantiano, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in cui si sosteneva la libertà di pensiero e di stampa, scatenò sul suo autore l'ammonizione del

governo a non trattare più in futuro di argomenti a carattere religioso. Kant si difese dall'accusa di aver sostenuto tesi contrarie alla religione, ma si attenne all'ingiunzione, essendo convinto che l'autorità pubblica, per quanto ingiusta possa essere, meriti sempre di essere obbedita, in quanto espressione oggettiva del diritto.

Lasciato l'insegnamento nel 1796, Kant continua a lavorare, soprattutto a quello che sarà chiamato l'*Opus postumum*. Ma egli dà anche sistemazione organica in un manuale, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), alle lezioni tenute su quest'argomento in trent'anni di insegnamento. Altri cicli di lezioni – sulla logica (1800), sulla geografia fisica (1802), sulla pedagogia (1803) – vennero invece raccolti dai suoi scolari, quando egli era ancora in vita. Gli ultimi anni del filosofo sono segnati da una grande decadenza fisica e da un progressivo ottenebramento mentale. Egli muore nel 1804, quando da un lato la sua fama si è diffusa in tutta Europa ma, dall'altro, si è ormai affermato in Germania il pensiero idealistico di Fichte e di Schelling.

16.2. *Il periodo precritico*

Come tutti i pensatori tedeschi del suo tempo, Kant è fortemente influenzato nella sua formazione dal pensiero di Leibniz e di Wolff, anche se questi antecedenti costituiscono per lui soltanto un punto di partenza. Il cosiddetto «periodo precritico» della filosofia kantiana – quello precedente alla pubblicazione della *Critica della ragion pura*, o almeno alla Dissertazione del '70 – può infatti essere interpretato come il lento processo attraverso cui Kant rimedita il pensiero di questi autori, anche attraverso le mediazioni di altri filosofi (come Lambert e Crusius), fino a emanciparsene completamente.

Gli scritti precritici di Kant si possono dividere in due gruppi. Il primo comprende le opere scientifiche, nelle quali appare chiaro come Leibniz sia il punto di partenza della fisica kantiana. Nella sua tesi di laurea, i *Pensieri sulla valutazione delle forze vive* (usciti soltanto nel 1749), Kant afferma che, mentre in matematica la forza può essere espressa dalla formula cartesiana (mv), in fisica e metafisica (leibnizianamente ancora identificate) vige quella elaborata da Leibniz (mv^2). Ma, pochi anni più tardi, egli interpreta le monadi leibniziane in senso materiale (nella

Monadologia physica) e accetta la dottrina crusiana del *nexus physicus*, cioè della connessione fisica esterna tra le monadi, correggendo così le teorie di Leibniz con una dottrina che ricordava molto da vicino quella dell'attrazione e repulsione universale fornita da Newton. Questa graduale sostituzione di Leibniz con Newton diventa esplicita nella *Storia universale della natura e teoria del cielo*, nella quale la concezione dinamico-finalistica della realtà, tipica di Leibniz, lascia il posto a una descrizione dell'origine dell'universo in termini rigorosamente meccanicistico-causali.

Nel secondo gruppo di scritti precritici, relativi alle opere filosofiche, emerge invece quanto sia più lenta l'emancipazione di Kant da Wolff (e quindi anche da Leibniz) nell'ambito della metafisica e della gnoseologia. Nel primo scritto kantiano di rilevanza filosofica, la *Nova Dilucidatio*, Kant enumera il «principio di contraddizione» e il «principio di ragion determinante» (una variante del principio di ragion sufficiente) tra i princìpi primi della metafisica. Ma è notevole che, anche in quest'opera di chiara ispirazione wolffiano-leibniziana, Kant prenda le distanze dai suoi modelli contestando a Wolff la priorità assoluta del principio di contraddizione, considerato la versione in negativo del principio di identità, e introducendo altri due princìpi – il «principio di successione» e il «principio di coesistenza» – che spiegano i rapporti temporali e spaziali attraverso la dottrina del *nexus physicus*.

Ben presto Kant dichiara la propria insofferenza per il metodo sillogistico di Wolff, che pretendeva di costruire astrattamente l'intero edificio della metafisica, connettendo le singole conoscenze sulla base della loro non contraddittorietà formale, senza preoccuparsi di trovare un riscontro nell'esperienza. Questo metodo «sintetico», che pretende di accrescere il sapere collegando le conoscenze già acquisite con conoscenze nuove sulla semplice base della loro non contraddittorietà logica, va bene per la matematica, ma non per la filosofia (e la metafisica). La matematica infatti costruisce un edificio di grandezze numeriche o geometriche che vale esclusivamente per la sua pensabilità logica, cioè per la sua mancanza di contraddizione nei procedimenti che presiedono alla sua costruzione. Ma la filosofia e, in particolare, la metafisica non si occupano di ciò che è solo logicamente «possibile», bensì di ciò che è effettivamente «esistente». Ora l'esistenza per Kant – ed è questo il punto di maggior contrasto con il

wolffismo – non è mai deducibile dal pensiero, sulla base dell'assunto che ciò che è pensabile (cioè che non contiene contraddizione logica) è anche esistente. L'esistenza è invece per Kant una «posizione assoluta», qualcosa che non è costruibile con il pensiero, ma dev'essere dato per via extralogica, e quindi necessariamente dall'esperienza. A questo presupposto della datità dell'esistenza Kant rimarrà sempre fedele anche nelle fasi più avanzate del suo pensiero critico.

Se la filosofia non può procedere per semplice sintesi (come la matematica), essa dovrà procedere per «analisi». Essa dovrà quindi partire da un concetto dato, per scomporlo nei suoi elementi in modo da renderlo evidente: solo in un secondo tempo, conseguita l'evidenza, si potrà procedere alla sintesi. In questa rivalutazione dell'analisi Kant fa convergere, in realtà non senza problemi, la tradizione empiristica, che intendeva l'analisi come scomposizione del dato empirico, e quella leibniziana, che la concepiva come applicazione formale del principio di identità. Ma in ogni caso Kant non tarda ad avvedersi dell'inadeguatezza del procedimento analitico a risolvere alcuni problemi filosofici: per esempio quello della causalità, nella quale è impossibile dedurre analiticamente (in base al principio di identità) l'effetto dalla causa, poiché l'effetto è per definizione qualcosa di diverso dalla causa e di irriducibile a essa. Nel *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* (1763) Kant, pur riconoscendo – wolffianamente – l'inammissibilità dell'«opposizione logica» (ovvero della contraddizione logica), ammette la possibilità di un'«opposizione reale», cioè di una connessione tra cose reali che non sia riconducibile al principio di identità. In altri termini, Kant si avvia lentamente verso il riconoscimento di una forma di sintesi che non sia quella sillogistica di Wolff, basata esclusivamente sulla non contraddizione e quindi sostanzialmente riconducibile all'analisi: su quale principio si debba fondare questa nuova sintesi, tuttavia, Kant non sa ancora dire.

Anche se non è ancora giunto a dare una soluzione al problema della conoscenza, Kant alla metà degli anni Sessanta ha ben chiaro che cosa la filosofia non debba fare. Essa non deve abbandonarsi all'illusione, come aveva fatto Wolff, di poter costruire con certezza l'intero edificio della metafisica semplicemente applicando un principio di coerenza formale. Piuttosto, il compito della metafisica (il termine è qui pressoché

corrispondente a «filosofia») è di essere «la scienza dei limiti della ragione». E nei *Sogni di un visionario* – in cui è contenuta tale definizione – questi limiti sono chiaramente individuati nell'ambito dell'esperienza. Ciò che va al di là di questo ambito, come la fattispecie della questione relativa all'esistenza degli spiriti, ma anche, più in generale, i problemi della metafisica tradizionale, non può essere oggetto di conoscenza.

Gli scritti filosofici del periodo precritico si occupano, come si è visto, prevalentemente di gnoseologia e di metafisica (già intesa come disciplina metodologica). Ma non solo. Anche altri aspetti della ricerca filosofica trovano risonanza in essi. Sul piano della filosofia morale, nella *Ricerca sulla chiarezza dei princìpi della teologia e della morale* (1763), Kant critica la «morale della perfezione» di Wolff, che definisce buona l'azione volta al perfezionamento dell'uomo, poiché la nozione di perfezione è meramente formale e non dà alcuna indicazione sul contenuto dell'azione. Per il momento Kant protende invece per la dottrina del sentimento morale di Shaftesbury e di Hutcheson – come si afferma nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) – stabilendo una netta distinzione tra il piano della ragione, che riguarda la conoscenza, e quello del sentimento, che concerne la dimensione etica ed estetica. Il sentimento è infatti anche la fonte di determinazione del bello e del sublime, che sono ancora visti in stretta connessione con la sfera dell'antropologia, in quanto sono determinanti nella distinzione tra i sessi (il femminile è bello, il maschile è sublime), tra i caratteri individuali (nel melanconico prevale il sublime, nel sanguigno il bello ecc.) e nazionali (italiani e francesi eccellono nel bello, tedeschi, inglesi e spagnoli nel sublime).

16.3. *La Dissertazione del 1770*

La Dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, discussa da Kant per la sua nomina a professore ordinario, può essere considerata come l'ultimo scritto del periodo precritico e il primo della fase critica.

La tradizione leibniziana presupponeva un rapporto di continuità tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale, che venivano distinte soltanto dal grado di coscienza in esse conseguito: fatta di piccole percezioni, la conoscenza sensibile è oscura e confusa; portata al livello appercettivo, la

conoscenza intellettuale è chiara e distinta. In opposizione a questa tradizione Kant introduce una distinzione di genere tra le due conoscenze. Oggetto della prima sono «le rappresentazioni delle cose come *appaiono*», mentre nella seconda ci si rivolge alle «rappresentazioni delle cose come *sono*». La conoscenza sensibile riguarda cioè la dimensione fenomenica (da *phaínomai*, «appaio») delle cose, considerate non già nel loro essere in sé, ma nel loro essere modificate dalle forme della sensibilità. La conoscenza intellettuale riguarda invece le cose in sé, nella loro dimensione noumenica (*noúmenon*, «pensato», da *noeîn*, «pensare»), nel loro vero essere, che può essere colto solo con il pensiero.

Nella prima parte dell'opera – quella dedicata alla conoscenza sensibile – Kant perviene quindi, con piena maturità, all'idea che noi non percepiamo le cose come sono in sé, ma necessariamente le modifichiamo nel procedimento percettivo, adattandole alle «forme soggettive» della nostra intuizione. Queste forme percettive, che sono a priori, perché non dipendono dall'esperienza, sono lo spazio e il tempo. Col che Kant anticipa, quasi testualmente, il contenuto della sezione della *Critica della ragion pura* dedicata alla trattazione della sensibilità. Sotto questo aspetto la Dissertazione del '70 compie pienamente, nell'ambito della sensibilità, quella nuova «rivoluzione copernicana» che esprime l'essenza del criticismo: la conoscenza non consiste nell'adeguazione del soggetto all'oggetto, bensì nella modificazione dell'oggetto secondo le forme a priori del soggetto. La parte della Dissertazione riservata alla sensibilità è quindi pienamente «critica».

Tutt'altro discorso vale invece per la seconda parte, relativa alla conoscenza intellettuale. Qui Kant si mantiene fedele al punto di vista «dogmatico» e non compie alcuna rivoluzione copernicana. I concetti dell'intelletto, qui chiamati «idee pure», non dipendono dalle rappresentazioni della sensibilità, escludendo «ogni contagio tra cognizione sensitiva e cognizione intellettuale». Proprio in virtù di questa indipendenza del pensiero dalla sensibilità, le idee pure possono cogliere la realtà nella sua essenza noumenica, senza le alterazioni fenomeniche comportate dalla percezione. Questa radicale contrapposizione della conoscenza ideale a quella sensibile – di sapore platonico – se da un lato consente a Kant di salvare la prima dalle contaminazioni fenomeniche della seconda e di sostenere la conoscibilità della realtà in sé nella sua

assoluta oggettività (senza tuttavia spiegare come), dall'altro gli impedisce di estendere anche alla conoscenza intellettuale quell'analisi critica che aveva già realizzato sul piano della conoscenza sensibile. Questa estensione costerà a Kant undici anni di lavoro e avrà come risultato la *Critica della ragion pura*.

16.4. *Il criticismo*

Il programma metodologico annunciato nei *Sogni di un visionario*, consistente nel delineare una «scienza dei limiti della ragione», trova la sua realizzazione nella *Critica della ragion pura*. «La ragione umana – scrive Kant in quest'opera – in una specie delle sue conoscenze ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le sono posti dalla sua stessa natura, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere» (Prefazione alla prima edizione). L'ambito in cui la ragione dibatte questi problemi, facendo ricorso a «princìpi che oltrepassano ogni possibile uso empirico» e incorrendo così in «oscurità e contraddizioni», è la metafisica. Ma anche lo statuto gnoseologico delle scienze esatte – la matematica e la fisica – non è del tutto chiaro, poiché, se nel loro caso è indubitabile *che* siano possibili (giacché la loro esistenza e la loro validità sono un dato di fatto), non è perspicuo *in che modo* siano possibili. Occorre dunque instaurare un «tribunale della ragione» in cui quest'ultima, insieme giudice e imputato, determini i limiti e le possibilità della conoscenza umana. Il programma della «filosofia critica» si apre con tre domande fondamentali: *a*) Com'è possibile una matematica pura? *b*) Com'è possibile una fisica pura? *c*) Com'è possibile la metafisica come scienza?

«Lo confesso francamente: l'ammonimento di David Hume fu ciò che, molti anni fa, per primo mi svegliò dal sonno dogmatico» (*Prolegomeni*, Prefazione). Recenti indagini critiche sul pensiero di Kant ci inducono a dubitare oggi della validità storica di questa affermazione: il passaggio di Kant al criticismo fu probabilmente determinato da influenze e mediazioni più complesse e anche più vicine al suo ambiente culturale. Ma anche se Hume non fu il primo a svegliare Kant dal sonno dogmatico, sicuramente egli costituisce un interlocutore essenziale per lui. Le obiezioni humiane alla causalità necessaria riguardavano un

concetto di cui anche Kant, come abbiamo visto, sentiva la problematicità. Esse inoltre avevano fortemente ridimensionato, ancora una volta in sintonia con le esigenze kantiane, le pretese della metafisica. Tuttavia l'esito scettico di Hume aveva coinvolto, oltre ai tradizionali oggetti della metafisica, anche i fondamenti della scienza moderna (newtoniana), dei quali Kant non ebbe mai a dubitare. Indipendentemente dalla funzione storicamente svolta da Hume nella nascita del criticismo kantiano, è certo che il pensiero dello scozzese esercitò uno stimolo importantissimo, anche in piena fase critica, circa la ricerca di un fondamento della conoscenza che, se da un lato mostrava l'illusorietà della metafisica, dall'altro salvaguardava la validità del sapere scientifico.

La critica alla validità necessaria della scienza era stata imperniata da Hume sulla nozione di causalità. Egli aveva mostrato, e Kant accoglie questa critica, come l'esperienza non fornisca mai la *necessità* della connessione causale, ma soltanto una successione temporale e una contiguità spaziale di fenomeni. Nella terminologia kantiana ciò si esprime dicendo che la necessità causale non può essere data da alcun «giudizio a posteriori» (giudizio d'esperienza). Nello stesso tempo anche Hume, come Kant, sapeva bene che la causalità necessaria non può essere dimostrata in base al principio di identità, poiché l'effetto non è identico con la sua causa. In termini kantiani la causalità non è data da alcun «giudizio analitico» (fondato sul principio d'identità). Se si vuol salvare la validità oggettiva della causalità, e con essa quella di tutti i concetti intellettuali di cui la scienza si serve per dare leggi alla natura, il problema diventa allora quello di ritrovare una forma di connessione (nella fattispecie tra causa ed effetto, ma in generale tra le rappresentazioni che devono essere connesse necessariamente), la quale da un lato non si fondi sull'esperienza (che, essendo sempre particolare, non può dare conoscenze universali), e dall'altro non si riduca all'applicazione del principio di identità (inadeguato a spiegare la connessione di cose irriducibili l'una all'altra). In altri termini si tratta di indagare la possibilità di un giudizio che per un verso non sia a posteriori, ma a priori, e per l'altro non sia analitico, ma sintetico: si tratta cioè di vedere se, e come, siano possibili «giudizi sintetici a priori».

L'Introduzione alla *Critica della ragion pura* contiene infatti una rigorosa distinzione tra tre tipi di giudizio. Nel «giudizio analitico a priori» il concetto del predicato è già contenuto nel concetto del soggetto, essendo sostanzialmente identico a esso: ad esempio, «il tutto è maggiore della parte». La funzione di questo giudizio è semplicemente quella di esplicitare ciò che è già implicitamente dato. Esso ha il vantaggio di essere universale (in quanto a priori) e lo svantaggio di non produrre nuova conoscenza (in quanto analitico). Il «giudizio sintetico a posteriori» consiste invece nell'unione di due concetti diversi sulla base dell'esperienza: ad esempio, «l'erba è verde». Esso presenta il vantaggio di produrre nuova conoscenza in quanto sintetico (il predicato «verde» è aggiunto al soggetto «erba», nel quale non era contenuto); viceversa, ha lo svantaggio di essere particolare in quanto a posteriori e di non avere quindi validità scientifica. Se questi due tipi di giudizi sono entrambi deficitari, in quanto sono o particolari o sterili, la garanzia di una conoscenza che sia nel contempo universale e feconda può venire soltanto da un terzo tipo di giudizi (rimasti ignoti a Hume): i «giudizi sintetici a priori», nei quali la sintesi tra soggetto e predicato si fonda su un principio a priori, interno al soggetto conoscente.

Come si è detto, dai giudizi sintetici a priori dipende la validità universale e necessaria, oltreché del concetto di causa, anche degli altri concetti intellettuali che istituiscono connessioni necessarie relative al mondo della natura. Da essi dipende quindi la possibilità della fisica come scienza razionale pura. Lo stesso discorso, inoltre, vale per la matematica pura, poiché Kant osserva, ancora una volta in opposizione alla tradizione leibniziana, come questa disciplina si componga di giudizi non già analitici, bensì sintetici. Nell'operazione «7 + 5 = 12», infatti, il concetto del 12 non è già implicitamente contenuto in quello della somma «7 + 5», ma risulta dalla sintesi progressiva che il soggetto opera intuitivamente, aggiungendo al numero 7 a una a una le unità che compongono il numero 5. Anche la metafisica, infine, se vuol far valere la pretesa di essere una scienza, deve dimostrare di essere fondata su princìpi sintetici a priori. Le tre domande che esauriscono l'ambito di indagine della *Critica* – come sono possibili una matematica pura, una fisica pura e una metafisica come scienza – sono pertanto riducibili all'unica domanda fondamentale: «come sono possibili giudizi sintetici a priori?».

Le connessioni necessarie che costituiscono il carattere universale della conoscenza non provengono quindi dall'oggetto, che ne è di per sé privo, ma dal soggetto stesso, il quale, nell'atto del conoscere, proietta sull'oggetto la propria capacità sintetica. Questo ribaltamento di prospettiva, che sposta dall'oggetto al soggetto il fondamento della conoscenza, è paragonato da Kant alla «rivoluzione copernicana», che ha spostato il centro dell'universo dalla Terra al Sole. Questa rivoluzione è stata realizzata nella matematica, da quando Talete capì che per dimostrare le proprietà del triangolo isoscele non era sufficiente studiarne la figura oggettiva, ma occorreva costruirlo secondo criteri posti dal soggetto stesso. Qualcosa di analogo avvenne in fisica allorché Galilei e Torricelli fecero i loro esperimenti sul piano inclinato o sulla pressione atmosferica: essi ritrovarono nella natura, cioè nell'oggetto, soltanto ciò che la loro ragione, in quanto soggetto, vi aveva preliminarmente introdotto. La medesima rivoluzione dev'essere ora compiuta, dice Kant, anche dalla filosofia, la quale deve occuparsi non più degli oggetti in se stessi, bensì degli elementi a priori che nel soggetto rendono possibile la costituzione e la conoscenza di quegli oggetti. A questa filosofia Kant dà il nome di «filosofia trascendentale».

16.5. *La partizione della «Critica della ragion pura»*

La *Critica della ragion pura*, come le altre opere maggiori di Kant, è scritta sotto forma di trattato sistematico. La scelta del genere letterario non è né casuale né un semplice omaggio alla tradizione filosofica tedesca, che aveva generalmente preferito – e preferirà – il trattato ad altre forme espositive. Per Kant la sistematicità è un'esigenza intellettuale e metodologica irrinunciabile: «infatti l'unità sistematica è ciò che prima di tutto fa di una conoscenza comune una scienza, cioè di un semplice aggregato d'essa un sistema» (*Critica della ragion pura*, Dottrina del metodo, cap. III). Abbiamo già visto che le *Critiche* sono considerate da Kant opere propedeutiche a un sistema della filosofia, nel quale i contenuti del sapere, divisi nelle due branche del sapere teoretico (relativo al mondo della natura) e del sapere pratico (relativo alla sfera della libertà), trovano una collocazione organica. Ma l'aspetto sistematico investe la *Critica* stessa, così come le altre opere propedeutiche. Infatti la ragione umana, che è

oggetto oltreché soggetto di tale indagine, ha una struttura «architettonica»: l'esposizione delle sue componenti non può essere casuale, ma deve riflettere l'impianto oggettivo della conoscenza. Per questo nella seconda e nella terza *Critica* Kant tenterà di riprendere, nella misura in cui l'argomento lo consente, la stessa articolazione espositiva della *Critica della ragion pura*.

Quest'ultima è innanzi tutto divisa in due parti, relative rispettivamente alla Dottrina degli elementi e alla Dottrina del metodo. La prima contiene la scomposizione della ragione nelle sue parti componenti o, appunto, nei suoi elementi (il termine conserva un'eco euclidea); la seconda riguarda il metodo di applicazione di tali elementi, sebbene la trattazione metodologica sia comunque ampiamente anticipata nell'esposizione degli elementi.

La Dottrina degli elementi è a sua volta distinta in Estetica trascendentale e Logica trascendentale. L'Estetica riguarda la dottrina della sensibilità (da *àisthesis*, «sensazione»). La Logica riguarda invece l'elemento del pensiero, considerato dapprima nella facoltà dell'intelletto poi in quella della ragione dialettica (o ragione in senso proprio, in opposizione al significato lato del termine, che indica, come avviene nel titolo dell'opera, il complesso delle facoltà conoscitive). In questo modo la Logica si divide ancora in Analitica trascendentale (relativa all'intelletto) e Dialettica trascendentale (relativa alla ragione). Tutte queste ripartizioni sono accompagnate dall'aggettivo trascendentale in quanto hanno per oggetto le «forme a priori» delle singole facoltà (sensibilità, intelletto, ragione), ossia le condizioni soggettive in base alle quali le diverse facoltà possono svolgere la loro funzione conoscitiva.

16.6. *L'Estetica trascendentale*

L'Estetica trascendentale ha per oggetto le forme a priori della sensibilità, che è la facoltà di essere modificati dagli oggetti esterni. Infatti, ogni conoscenza comincia con l'esperienza, ovvero con l'affezione dei nostri sensi da parte degli oggetti esterni attraverso un'«intuizione», termine con il quale Kant indica qualsiasi rappresentazione immediata, cioè non discorsiva. Ma se l'esperienza fornisce a posteriori il materiale della conoscenza, sono invece determinate a priori le forme, cioè le

modalità del soggetto che condizionano la ricezione del materiale. L'intuizione conterrà quindi in sé due aspetti: da un lato, il contenuto materiale della sensazione, dall'altro, la struttura formale che rende possibile la ricezione. Questo aspetto formale dell'intuizione è l'«intuizione pura»; mentre la congiunzione di un'intuizione pura con la sensazione materiale costituisce l'«intuizione empirica».

Fin dalla Dissertazione del '70 Kant individua nello spazio e nel tempo le forme a priori della sensibilità: lo spazio è la forma del senso esterno, il tempo quella del senso interno. Spazio e tempo non sono dunque né rappresentazioni astratte dall'esperienza, né concetti costruiti discorsivamente dall'intelletto, ma intuizioni pure, che costituiscono le condizioni a priori di qualsiasi rappresentazione sensibile e quindi sono precedenti a ogni esperienza possibile. In altri termini, tutto ciò che è dato nell'intuizione, viene necessariamente rappresentato nello spazio e nel tempo. A causa di questo processo di spazializzazione e di temporalizzazione gli oggetti sono conosciuti non come sono in sé, ma soltanto come appaiono, ovvero come *fenomeni*. Più precisamente, lo spazio è l'intuizione pura dei fenomeni del senso esterno, il tempo è l'intuizione pura dei fenomeni del senso interno. Ma poiché i fenomeni del senso esterno, in quanto dati al soggetto, sono anche fenomeni del senso interno e vengono rappresentati nell'elemento temporale, il tempo viene a essere l'intuizione pura di tutti i fenomeni, di quelli del senso interno direttamente, di quelli del senso esterno (dati direttamente nello spazio) indirettamente.

Lo spazio e il tempo, inoltre, stanno a fondamento della matematica, in quanto consentono la costruzione intuitiva delle conoscenze sintetiche dell'aritmetica e della geometria. Infatti, l'intuizione pura della continuità temporale sta alla base dell'aritmetica, rendendo possibile la successione numerica, cioè l'aggiunta successiva di una nuova unità alla quantità numerica già data. Analogamente l'intuizione della contiguità spaziale fonda la possibilità della costruzione delle figure geometriche: la linea non è che il movimento ideale di un punto nello spazio, così come il piano è dato dal movimento di una linea e il volume dei corpi dal movimento di un piano. La possibilità della matematica – la prima domanda che Kant si pone nell'introduzione alla *Critica* – comincia quindi a ricevere una parziale risposta fin dall'Estetica trascendentale, anche se l'aspetto

sintetico contenuto nelle intuizioni matematiche (la sintesi di numero con numero, di punto con punto) potrà essere spiegato completamente soltanto con l'esposizione delle forme a priori dell'intelletto, che è oggetto dell'Analitica trascendentale.

16.7. *L'Analitica trascendentale dei concetti*

Le intuizioni empiriche di per sé non costituiscono ancora autentiche conoscenze. Esse constano di una molteplicità di dati empirici cui manca quella connessione che li costituisce in un oggetto di conoscenza. La facoltà che compie questa ulteriore operazione di unificazione, «pensando» gli oggetti che nella sensibilità erano semplicemente intuiti, è l'intelletto, il quale opera non più mediante intuizioni (rappresentazioni immediate), bensì attraverso concetti (rappresentazioni discorsive). Il concetto esprime una «funzione», cioè consiste nell'ordinare diverse rappresentazioni (che possono a loro volta essere concetti o semplici intuizioni) sotto una rappresentazione comune, conferendo loro unità. L'atto con cui i concetti dell'intelletto esplicano la loro forza unificante è il «giudizio»: pensare significa quindi sempre giudicare.

La prima parte dell'Analitica trascendentale ha per oggetto le forme a priori dell'intelletto e prende il nome di Analitica dei concetti. Infatti, la funzione unificante dell'intelletto è resa possibile da «concetti puri», che costituiscono le forme a priori necessarie di qualsiasi giudizio. In altri termini, essi sono le regole mediante le quali l'intelletto giudica, unificando le rappresentazioni: soltanto mediante i concetti puri è quindi possibile pensare un oggetto qualsiasi, riconducendo a unità il molteplice delle intuizioni date dall'esperienza. Kant chiama tali concetti «categorie» in quanto essi definiscono i modi universali del pensare, così come le categorie aristoteliche definivano i modi universali dell'essere. Il loro numero e il loro carattere sono determinati in stretta analogia con il numero e il carattere dei tipi possibili di giudizio. Dalla Tavola dei giudizi (compilata in base alle regole della logica tradizionale, di ascendenza aristotelico-scolastica), Kant deduce quindi la Tavola delle categorie, secondo il seguente prospetto.

Tavola dei giudizi	Tavola delle categorie
1) *Quantità*	1) *Quantità*
• Universali	• Unità
• Particolari	• Pluralità
• Singolari	• Particolarità
2) *Qualità*	2) *Qualità*
• Affermativi	• Realtà
• Negativi	• Negazione
• Infiniti	• Limitazione
3) *Relazione*	3) *Relazione*
• Categorici	• Sostanza e accidente
• Ipotetici	• Causa ed effetto
• Disgiuntivi	• Azione reciproca
4) *Modalità*	4) *Modalità*
• Problematici	• Possibilità-Impossibilità
• Assertori	• Esistenza-Inesistenza
• Apodittici	• Necessità-Contingenza

È importante notare che nelle categorie della relazione entrano anche la sostanza e la causa, concetti che erano stati oggetto di una radicale delegittimazione in nome della critica alla metafisica, soprattutto da parte della tradizione empiristica inglese (Locke, Hume). D'altra parte questi concetti erano indispensabili alla fisica moderna (Newton), seppure su un piano non più metafisico ma metodologico. Ed è appunto nell'ambito gnoseologico che Kant realizza il loro recupero. Anche per lui – come per gli empiristi inglesi – sostanza e causa perdono ogni validità sul piano metafisico, in quanto non sono attributi delle cose in sé, che non sono conoscibili. In quanto concetti puri dell'intelletto, essi sono forme a priori che condizionano la possibilità stessa della conoscenza e, nello stesso tempo, proiettano su di essa la loro universalità e necessità. In altri termini, la validità oggettiva di questi concetti è data dal fatto che i fenomeni dell'esperienza possono essere pensati solo in termini di sostanza e di causa, che sono forme necessarie del pensiero intellettuale.

L'esposizione della Tavola delle categorie lascia però aperto un problema. Come si può dimostrare che i concetti puri, pur essendo forme intellettuali soggettive, diano luogo a conoscenze fornite di validità universale e oggettiva? Il problema non si poneva nel caso delle intuizioni pure, poiché qui il materiale dell'intuizione si dà esclusivamente nelle forme a priori dello spazio e del tempo, legittimate proprio dalla unicità e necessità del loro uso. Ma nel caso delle categorie non è forse possibile un uso scorretto, che infici la loro validità? Cosa prova che l'unificazione operata dalle categorie porti alla costituzione di un'esperienza oggettiva e valida per tutti? A questi problemi risponde la «deduzione trascendentale

delle categorie», dove il termine «deduzione» è preso da Kant nell'accezione, mutuata dal linguaggio giuridico, di «giustificazione».

Kant comincia con l'osservare che, poiché ogni nostro pensiero comporta un'unificazione delle intuizioni, dev'esserci una «unità originaria» che preceda tutti i singoli atti di unificazione. In altri termini occorre individuare nel soggetto conoscente un termine di riferimento unitario a cui rapportare tutte le rappresentazioni, in modo che esse trovino la loro unificazione proprio in questo riferimento comune. D'altra parte, poiché l'unificazione è possibile soltanto attraverso un atto di spontaneità del pensiero (mentre l'intuizione comporta la passività della sensibilità), il termine di riferimento unitario dev'essere un atto del pensiero. A questa unità originaria Kant dà quindi il nome di «Io penso», esprimendo con tale termine l'autocoscienza (o «appercezione trascendentale») del soggetto conoscente che, riferendo a se stesso ogni rappresentazione, ne costituisce il comune elemento unificante. «L'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere pensato, il che poi significa che la rappresentazione per me sarebbe impossibile o, almeno per me, non esisterebbe» (Analitica trascendentale, libro I, cap. II. sez. II, § 16). Affinché io possa rappresentarmi qualcosa, occorre che la rappresentazione sia presente alla mia autocoscienza: in caso contrario non posso rappresentarmi nulla. Ma poiché questo vale per tutte le rappresentazioni, esse vengono unificate proprio dal riferimento necessario a quell'unica autocoscienza che è l'Io penso. Inoltre, poiché l'Io penso, pur essendo un'autocoscienza individuale, è identico in tutti, il risultato dell'unificazione sarà valido universalmente e oggettivamente.

Le categorie non sono altro che le articolazioni interne dell'Io penso, le «funzioni logiche» attraverso cui esso opera la sintesi trascendentale. Esse vengono quindi «dedotte», cioè giustificate, dal fatto che l'unificazione del molteplice, e quindi la conoscenza stessa, non può avvenire se non per loro mezzo. Nello stesso tempo viene definito il loro unico uso legittimo: poiché la sintesi è possibile solo in presenza di una molteplicità di dati intuitivi da unificare, le categorie devono essere applicate esclusivamente alle intuizioni empiriche, all'ambito dell'esperienza («uso empirico» delle categorie). In altri termini, come le intuizioni della sensibilità, prive della funzione unificante dei concetti, sono «cieche», cioè non costituiscono

ancora una conoscenza, così i concetti, se non sono riferiti al materiale empirico, sono «vuoti», cioè danno luogo a puri giochi intellettuali privi di contenuto reale. Da operazioni concettuali di questo genere, derivanti dall'applicazione delle categorie al di fuori delle intuizioni sensibili, scaturiscono gli infiniti erramenti della ragione metafisica («uso trascendente» delle categorie).

Come si è visto nell'Estetica trascendentale, le intuizioni sensibili non sono mai rappresentazioni di cose in sé, ma soltanto di fenomeni. Potendo essere applicate esclusivamente ai dati dell'intuizione anche le categorie, se usate correttamente, saranno riferibili soltanto al mondo fenomenico. Oggetto della conoscenza umana è quindi sempre soltanto il fenomeno. La cosa in sé, non potendo essere né intuita né unificata categorialmente, non può essere conosciuta. Lo stesso soggetto pensante conosce se stesso soltanto come fenomeno, cioè come appare a se stesso nell'esperienza interna, e quindi nell'intuizione pura del tempo: l'Io penso comporta soltanto la coscienza trascendentale di sé come soggetto – coscienza possibile solo nell'atto stesso dell'unificazione – non la conoscenza di sé come oggetto. Il non-fenomeno non può quindi essere «conosciuto», ma soltanto «pensato» come concetto-limite, come possibilità negativa che serve a definire, per contrasto, la possibilità positiva del fenomeno: questo concetto limite assume appunto il nome di «noùmeno», cioè «pensato».

16.8. *L'Analitica trascendentale dei princìpi*

Il compito dell'Analitica dei concetti consisteva, come s'è visto, nello scomporre la facoltà dell'intelletto nei suoi elementi costitutivi, in modo da enucleare le sue forme a priori: le categorie o, appunto, i concetti puri. Rimane da chiarire in che maniera le singole categorie possano essere applicate concretamente alle intuizioni, in modo da dare origine a quei «giudizi di esperienza» che ci consentono la conoscenza della natura. A questo problema risponde la seconda parte dell'Analitica trascendentale: l'Analitica dei princìpi.

Prima di passare all'esame di questi princìpi, occorre tuttavia ancora esaminare una questione preliminare. Nella Deduzione trascendentale dell'Analitica dei concetti Kant mostrava come l'applicazione alle

intuizioni della sensibilità costituisse l'unico uso legittimo delle categorie. Ma questa applicazione appare problematica per la radicale eterogeneità tra le categorie (intellettuali) e le intuizioni (sensibili). A tale questione risponde lo «schematismo trascendentale», il quale ha la funzione di trovare un termine intermedio che sia omogeneo, da un lato, con il carattere sensibile delle intuizioni e, dall'altro, con la natura intelligibile delle categorie. L'anello intermedio può essere dato soltanto da una facoltà che sia essa stessa intermedia tra la sensibilità e l'intelletto, riunendo in sé aspetti della prima come del secondo. Questa facoltà è l'«immaginazione pura» (o «produttiva»), intesa come «effetto dell'intelletto sulla sensibilità e sua prima applicazione a oggetti dell'intuizione possibile»: come la sensibilità, l'immaginazione ha per oggetto intuizioni, ma come l'intelletto, è in grado di operare un primo livello di sintesi dei dati empirici («sintesi empirica») che prepara e prefigura la «sintesi trascendentale», di natura concettuale, operata dall'intelletto. L'immaginazione è ciò che ci consente di intuire i dati empirici non soltanto nel tempo, ma in una determinata modalità temporale, per esempio la contemporaneità o la successione nel tempo, e implica pertanto già una certa forma di connessione. Queste «determinazioni del tempo secondo regole», prodotte dall'immaginazione, sono gli «schemi trascendentali puri», che costituiscono l'elemento di raccordo tra intuizioni e categorie: in quanto determinazioni del tempo, essi sono infatti omogenei con l'elemento sensibile (il tempo è un'intuizione della sensibilità); in quanto determinazioni secondo «regole» di natura intellettuale, essi rimandano invece alle categorie, delle quali – come si vedrà – quelle regole stanno a fondamento.

In questo modo si stabilisce una corrispondenza precisa tra i singoli schemi puri e le singole categorie o almeno i singoli gruppi di categorie. Così, ad esempio, per limitarci alle categorie della relazione, allo schema puro della «permanenza» nel tempo corrisponde la categoria della «sostanza»; a quello della «successione» la categoria della «causalità»; a quello della «contemporaneità» la categoria della «azione reciproca». In concreto, quando l'immaginazione mi dà, ad esempio, due fenomeni in successione, io devo connetterli applicando la categoria della causalità, poiché la successione fornitami dall'immaginazione non è che, per così

dire, la proiezione della categoria (intellettuale) della causalità sul piano (sensibile) dell'intuizione del tempo.

Gli schemi sono determinazioni del tempo secondo regole. Ma queste ultime non sono altro che le «regole dell'uso oggettivo delle categorie», cioè i criteri che stanno a fondamento di ogni uso legittimo dell'intelletto. Essendo tanto generali da fondare ogni conoscenza senza essere a loro volta fondate su norme più elevate, queste regole prendono il nome di «princìpi puri dell'intelletto» e si dividono in quattro gruppi.

a) Gli «assiomi dell'intuizione» hanno come principio che «tutte le intuizioni sono quantità estensive». Tutti gli oggetti che noi intuiamo nello spazio e nel tempo sono per ciò stesso dati come quantità. Noi non possiamo intuire oggetti se non sotto forma quantitativa. Il che implica la possibilità e insieme la necessità di applicare la matematica (la scienza della quantità) alla conoscenza degli oggetti naturali, ossia alla fisica.

b) Le «anticipazioni della percezione» hanno come principio: «In tutti i fenomeni il reale che è oggetto della sensazione ha una qualità intensiva, cioè un grado». Tutte le percezioni hanno un determinato grado di intensità: è impossibile percepire senza avere l'impressione soggettiva dell'intensità. Ma a quest'ultima corrisponde, sul piano dell'esperienza oggettiva, un grado, ossia una grandezza misurabile, le cui variazioni possono essere calcolate e previste dall'intelletto (di qui l'espressione «anticipazioni della percezione» da parte dell'intelletto). Anche in questo caso si garantisce l'applicabilità della matematica alla conoscenza della natura.

c) Le «analogie dell'esperienza» sono forse le più importanti e hanno come principio generale che «l'esperienza è possibile soltanto mediante una rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni». In altri termini: l'esperienza del mondo naturale è possibile soltanto in quanto esso si configura come un insieme di leggi necessarie. Le connessioni necessarie che l'intelletto istituisce tra i fenomeni possono essere tre: la permanenza, la successione e la simultaneità (che esprimono anche i tre schemi puri i quali, a loro volta, corrispondono alle categorie della sostanza, della causalità e dell'azione reciproca). Di qui scaturiscono tre analogie dell'esperienza. 1) La prima stabilisce il principio – presupposto indiscutibile della scienza della natura – della permanenza della sostanza: «In ogni cambiamento di fenomeni la sostanza permane e

la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce». 2) La seconda contiene la legge della causalità necessaria: «Tutti i fenomeni accadono secondo la legge della connessione della causa e dell'effetto». Il problema humiano della causalità riceve così una risposta definitiva da parte di Kant. 3) La terza analogia sancisce il principio della simultaneità secondo la legge dell'azione reciproca: «Tutte le sostanze, in quanto percepibili nello spazio come simultanee, si trovano tra loro in un'azione reciproca universale». Questo principio, che estende quello della causalità necessaria (seconda analogia) dalla dimensione unidirezionale a quella pluridirezionale, consente di vedere l'intero mondo naturale come un insieme in cui ciascun fenomeno è nello stesso tempo causa ed effetto di tutti gli altri (si pensi alla gravitazione universale di Newton).

d) I «postulati del pensiero empirico in generale» non riguardano la determinazione degli oggetti quanto al loro contenuto, ma si limitano a decidere se esso è soltanto «possibile» (quando «è in accordo con le condizioni formali dell'esperienza», cioè quando può essere dato nello spazio e nel tempo e può essere oggetto di sintesi categoriale), oppure è «reale» (quando «si connette con le condizioni materiali dell'esperienza», ossia quando è dato da una sensazione effettiva), oppure è «necessario» (quando la sua connessione con il reale «è determinata secondo le condizioni universali dell'esperienza», cioè è dimostrabile in base a una legge universale della natura).

I princìpi puri dell'intelletto coincidono per Kant con le leggi universali della natura (che corrispondono a loro volta ai princìpi della scienza newtoniana). In questo modo Kant giunge alla soluzione di uno dei problemi fondamentali della *Critica*: come sia possibile una natura in generale (e quindi una fisica come scienza pura). Intesa come insieme unitario dei fenomeni (*natura materialiter spectata*), la natura è resa possibile dalle leggi della sensibilità, secondo cui le sensazioni sono percepite e ordinate nello spazio e nel tempo. Considerata invece come complesso unitario delle leggi che connettono i fenomeni in maniera necessaria (*natura formaliter spectata*), la natura è resa possibile dalle categorie e dai princìpi puri dell'intelletto. L'unità che si riscontra nel mondo naturale non è dunque intrinseca alle cose in sé (che non vengono conosciute), ma è il riflesso, nel mondo fenomenico, dell'unità trascendentale (dell'Io penso). Analogamente le leggi che connettono i fenomeni naturali sono

prescritte dalle forme a priori dell'intelletto. La «rivoluzione copernicana» è completata: il carattere unitario e legale della natura non è dato dall'oggetto, ma da una proiezione del soggetto sull'oggetto. È il soggetto che costituisce la natura come un insieme unitario di fenomeni, connesso da leggi necessarie che non sono altro che le regole fondamentali dell'intelletto, ossia le strutture trascendentali del pensiero.

16.9. *La Dialettica trascendentale*

Poiché l'unico uso legittimo delle categorie è quello empirico, le intuizioni sensibili a cui esse si applicano si riferiscono sempre a porzioni limitate di esperienza, cioè a un numero di fenomeni condizionato da determinati rapporti spazio-temporali. In fisica, ad esempio, le leggi che l'intelletto impone alla natura sono valide in quanto si riferiscono sempre ad ambiti fenomenici effettivamente esperibili dall'uomo. Nella ragione umana – osserva Kant – esiste tuttavia la naturale tendenza a fare un uso «trascendente» delle categorie, che travalica (trascende) i confini dell'esperienza. In questo caso il soggetto, avvalendosi del fatto che le categorie sono strutture puramente formali del pensiero, di per sé prive di connessioni con il materiale dell'esperienza, ne fa un uso extra-empirico e quindi illegittimo. Più precisamente, le categorie, anziché essere applicate a una quantità condizionata di fenomeni effettivamente esperibili, sono utilizzate per operare sintesi puramente logiche, in modo da produrre concetti di «totalità incondizionate» che, in quanto illimitate, non possono essere date da alcuna esperienza reale. Kant ritiene anzi che nell'uomo esista una facoltà specificamente preposta a questa erronea quanto naturale tendenza: la ragione in senso stretto. I concetti di totalità assolute che la ragione produce con un uso trascendente delle categorie sono le «idee trascendentali».

Poiché si danno tre tipi possibili di totalità assolute, anche le idee saranno riconducibili a tre concetti fondamentali della ragione: *a*) l'idea dell'«anima» è l'unità incondizionata del soggetto pensante (ovvero la totalità di tutti i fenomeni interni); *b*) l'idea del «mondo» è il concetto della totalità incondizionata di tutti i fenomeni in generale; *c*) l'idea di «Dio» è il concetto dell'unità incondizionata di tutti gli oggetti del pensiero, ossia il fondamento ultimo di ogni realtà pensabile. Ma l'anima,

il mondo e Dio sono i temi fondamentali della metafisica tradizionale: secondo la distinzione wolffiana, l'anima è l'oggetto della psicologia razionale, il mondo l'oggetto della cosmologia razionale e Dio l'oggetto della teologia razionale. La critica kantiana all'uso trascendente delle idee coincide dunque con la critica alla metafisica, la cui pretesa di conoscere l'essenza dell'anima e del mondo, nonché gli attributi di Dio, nasce appunto dall'illusione di poter estendere l'uso delle strutture formali del pensiero umano al di là dei limiti dell'esperienza. Tuttavia Kant è ben consapevole che le argomentazioni critiche della Dialettica trascendentale non potranno mai eliminare dall'uomo la tendenza metafisica, radicata nella sua natura e inerente alla particolare costituzione delle sue facoltà conoscitive, ma dovranno limitarsi a svelare i meccanismi logici dai quali scaturisce quell'illusorio sapere.

Le idee presentano infatti tre diverse e specifiche ragioni di infondatezza, anche se la causa generale del loro carattere illusorio – il mancato riferimento all'esperienza possibile – è comune a tutte. L'idea dell'anima si fonda su un «paralogismo», cioè su un falso sillogismo, nel quale, giocando sull'ambivalenza semantica dei termini, si assegna un significato diverso all'espressione «soggetto» che compare come termine medio tanto nella prima quanto nella seconda premessa: in questo modo si pretende di passare dall'affermazione del carattere unitario del soggetto pensante alla definizione di quest'ultimo in termini di sostanza spirituale (o anima). In altre parole, la categoria di sostanza viene qui erroneamente applicata all'Io penso, cioè a quella funzione unificante dell'intelletto che, se è sempre soggetto della sintesi categoriale, non può però mai esserne oggetto, poiché non può mai essere percepita sensibilmente e quindi conosciuta intellettualmente.

Se l'idea di anima si fonda su un ragionamento scorretto, quella di mondo mette capo a una serie di «antinomie», cioè a quattro coppie di affermazioni opposte, nelle quali tanto la tesi quanto l'antitesi sono logicamente inconfutabili: *a*) che il mondo sia finito oppure infinito nello spazio e nel tempo; *b*) che esso consti di elementi ultimi oppure sia divisibile all'infinito; *c*) che vi sia in esso una causalità libera oppure che tutto sia determinato in base a leggi naturali; *d*) che esso dipenda da un essere necessario o che in esso tutto sia contingente. In favore di ciascuna delle due alternative contenute nelle quattro antinomie è possibile

addurre argomenti privi di contraddizione interna: ma ciò dipende esclusivamente dal fatto che il concetto di mondo, cui si applicano le diverse argomentazioni e contro-argomentazioni, cade al di fuori di ogni esperienza possibile. L'applicazione delle categorie a un simile concetto, che di conseguenza non è mai dato nell'intuizione, è pertanto completamente arbitraria e conduce a mere costruzioni logiche. Ciononostante Kant introduce una differenza di valore, di grande importanza per gli aspetti etici del suo pensiero, tra le prime due antinomie (matematiche) e le ultime due (dinamiche). Nelle antinomie «matematiche», infatti, sono false sia la tesi sia l'antitesi, poiché in esse si pretende di interpretare la totalità del mondo in termini spazio-temporali. Nelle antinomie «dinamiche», invece, tesi e antitesi possono essere entrambe vere, purché riferite a due ordini diversi di realtà: le tesi (libertà, esistenza di un essere necessario) alle cose in sé, le antitesi (necessità causale, contingenza universale) ai fenomeni. Può darsi, infatti, che al di fuori del mondo fenomenico siano possibili la libertà e una causa ultima e necessaria del tutto, escluse dalla sfera dei fenomeni: tuttavia sul piano teoretico tali affermazioni non hanno alcun valore conoscitivo, ma esprimono soltanto una possibilità che la ragione non esclude.

L'idea di Dio, infine, riposa storicamente su tre tipi di «prove» della sua esistenza: ontologica, cosmologica, fisico-teologica. Compito della dialettica sarà quindi mostrare l'inconsistenza teoretica di queste dimostrazioni. La prova ontologica, che risale ad Anselmo d'Aosta, è a priori: nel concetto stesso di Dio come essere perfetto è inclusa l'esistenza, poiché, se ciò che è perfetto non esistesse, sarebbe privo di un attributo essenziale e, quindi, non sarebbe perfetto. Kant osserva però – in consonanza con quanto aveva già fatto nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* – che l'esistenza non entra nella determinazione del concetto e quindi la sua assenza o presenza nulla tolgono o aggiungono alla perfezione di quest'ultimo. Sul piano logico, il concetto di cento talleri è perfetto sia che essi esistano sia che non esistano, anche se ovviamente sul piano reale sussiste una grande differenza tra le due ipotesi. La prova cosmologica invece, nella definizione datane da Kant, induce l'esistenza di Dio a posteriori, in base al fatto che, se nel mondo si danno esseri contingenti, deve esistere anche un essere necessario come loro causa. Sempre a posteriori, la prova fisico-

teologica intende risalire dall'ordine e dalla finalità constatabile nel mondo a Dio come suprema causa ordinatrice. Tanto il concetto di un essere necessario quanto quello di una causa ordinatrice del mondo, tuttavia, si possono riferire a Dio solo in quanto a essi si aggiunga a priori il concetto dell'essere perfettissimo: la prova cosmologica e la prova fisico-teologica rimandano quindi necessariamente a quella ontologica. Ma, dimostrata l'inconcludenza di quest'ultima, anche le altre due prove perdono la loro cogenza.

Esaurita la critica alle tre idee della ragione, Kant precisa tuttavia che ciò non significa che esse siano concetti privi di senso. Al contrario, esse svolgono un'importante funzione nell'organizzazione della conoscenza. Il concetto della totalità incondizionata, a cui sono riconducibili tutte le idee, è infatti indispensabile per promuovere l'unità sistematica del sapere: soltanto mediante il riferimento al tutto è possibile determinare la collocazione specifica delle singole conoscenze, esattamente come soltanto avendo un'idea complessiva dell'immagine da costruire si possono collocare al giusto posto le tessere di un mosaico. Anche le idee trascendentali ricevono quindi la loro giustificazione, a condizione che di esse non si faccia un «uso costitutivo», come avviene nella sintesi delle categorie che «costituiscono» il loro oggetto, bensì esclusivamente un «uso regolativo», finalizzato alla costruzione di un modello ideale con un valore puramente euristico-metodologico.

16.10. *La morale*

La *Critica della ragion pura* destituisce di fondamento teoretico la metafisica. Nella maggior parte delle filosofie precedenti a Kant, tuttavia, su presupposti metafisici poggiavano non solamente le dottrine sull'essenza dell'uomo, del mondo e di Dio, ma anche quelle relative alle regole del comportamento umano. Al termine della prima *Critica* Kant si trova dunque di fronte al problema della fondazione della morale in una filosofia trascendentale che esclude il riferimento al dogmatismo metafisico. Il problema morale si pone quindi in termini analoghi al problema gnoseologico. Là si trattava di fondare la validità della conoscenza non sugli oggetti in sé, ma sulle forme a priori del soggetto. Qui si tratta di fondare l'universalità della legge morale non su una

dimensione metafisica, ma sulla ragione umana. Ovvero: il problema gnoseologico consisteva nella ricerca delle condizioni a priori (soggettive) di una conoscenza valida oggettivamente; il problema morale consiste nella ricerca delle condizioni a priori di un agire valido universalmente. A questo problema Kant dedica la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*.

Quali «moventi» soggettivi dell'azione umana possono dunque aspirare a valere universalmente, ossia a diventare «motivi» oggettivi dell'azione? Procediamo per esclusione. Non certo i moventi della sensibilità, la quale, radicata nella particolarità delle inclinazioni individuali, assume aspetti diversi di caso in caso. La «volontà buona», universalmente valida, deve dunque essere determinata non dalla sensibilità, ma dalla ragione. Tuttavia, mentre l'uomo tende a seguire spontaneamente le inclinazioni sensibili, i precetti razionali hanno sempre carattere imperativo, cioè consistono in comandi cui il soggetto si sottopone soltanto attraverso una forma di coercizione della volontà da parte della ragione. Gli imperativi della ragione, a loro volta, si distinguono in due tipi. Gli «imperativi ipotetici» comandano un'azione in vista di un fine particolare, che non deve necessariamente essere condiviso da tutti e non possono quindi avere validità universale. L'«imperativo categorico» comanda invece incondizionatamente: l'azione che esso impone dev'essere compiuta in ogni caso, senza riguardo a situazioni o interessi particolari, per il solo fatto che essa viene comandata direttamente ed esclusivamente dalla ragione. Esso esprime la legge del «dovere per il dovere» e vale quindi sempre e per tutti, necessariamente e universalmente. Soltanto l'imperativo categorico, dunque, soddisfa l'esigenza di universalità e necessità che deve contraddistinguere la «volontà buona» e l'azione morale.

Essendo indipendente da condizioni e scopi particolari, l'imperativo categorico non ha un contenuto materiale, ma è puramente formale. Esso non dice *che cosa* si deve fare, ma *come* si deve agire affinché l'azione possa essere moralmente positiva. Esso bada quindi non tanto al risultato, quanto all'intenzione dell'agire. La sua formulazione più generale è la seguente: «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che diventi una legge universale» (*Fondazione della metafisica dei costumi*, parte II). La «massima», che esprime la regola soggettiva

dell'azione, deve poter valere come «legge universale», cioè come regola oggettiva dell'agire umano.

Questa formulazione fondamentale si articola ulteriormente in tre sottoformulazioni che ne specificano alcuni aspetti. La prima è: «Agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura». Nella misura in cui gli uomini agiscono moralmente, le loro azioni, obbedendo a un unico principio razionale e avendo però effetti sensibili nella sfera fenomenica, instaurano nel mondo umano un ordine morale che è il corrispettivo dell'ordine fisico vigente nel mondo naturale. La seconda sottoformulazione recita: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro uomo, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo». L'agire morale comporta il massimo rispetto per la legge della ragione. Ma la ragione e l'umanità sono coessenziali: non si può rispettare la ragione senza rispettare l'umanità presente in noi (è moralmente riprovevole, per esempio, il suicidio) o negli altri (sono vietati l'omicidio, la lesione, lo sfruttamento, l'offesa ecc.). Infine, la terza sottoformulazione ricorda che occorre agire in modo «che la volontà, in base alla massima, possa considerare contemporaneamente se stessa come universalmente legislatrice». Nell'azione morale la volontà dell'uomo è esclusivamente determinata dalla ragione: ma, poiché la razionalità si identifica con l'essenza dell'uomo stesso, obbedendo alla ragione l'uomo non obbedisce che a se medesimo. La morale kantiana è pertanto un'etica dell'«autonomia», in cui l'uomo, attraverso la ragione, dà a se stesso la propria legge. Viceversa, ogni comportamento in cui la volontà sia determinata da inclinazioni sensibili o da moventi non esclusivamente razionali – comunque riconducibili alla sensibilità – è espressione di «eteronomia», poiché l'uomo subisce su di sé una legge diversa dalla sua natura razionale.

16.11. *I postulati della ragion pratica*

La legge morale è per Kant un «fatto» che l'uomo scopre nella propria coscienza razionale. Come tutti i dati di fatto essa non ha bisogno di «deduzione», ma si giustifica da sé. Anzi, essa consente a sua volta di «dedurre» la realtà pratica di un concetto che nella *Critica della ragion pura*,

come si è visto, era ammesso come semplice possibilità: la libertà. Dal punto di vista teoretico, infatti, l'esistenza della libertà non è suscettibile di dimostrazione, poiché essa, in quanto tesi della terza antinomia cosmologica, cade al di fuori dell'ambito fenomenico. Dal punto di vista pratico, invece, la libertà è una condizione sostanziale (*ratio essendi*) della moralità: una moralità priva di libertà non sarebbe possibile, perché verrebbe meno la capacità del soggetto di essere causa prima (e responsabile) della propria azione. Sarebbe quindi impossibile quella autonomia del soggetto, cioè quella capacità dell'uomo morale di autodeterminarsi e di essere legislatore di se stesso, in cui risiede l'essenza dell'azione morale. D'altra parte, attraverso l'esperienza della libertà l'uomo acquista la consapevolezza del «fatto» morale: la moralità è dunque la condizione cognitiva (*ratio cognoscendi*) della libertà. Pur non potendo mai accertarne teoreticamente la verità, occorre quindi ammettere la libertà umana per non contraddire la realtà di fatto della legge morale: la libertà è un «postulato» della ragion pratica.

Accanto alla libertà, Kant riconosce altri due postulati pratici: l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. La realtà di queste due nozioni è richiesta da un concetto pratico centrale nel pensiero kantiano: il «sommo bene». Se la virtù è il bene «supremo» (più alto), a essa manca tuttavia la componente della felicità per realizzare il bene «sommo» (perfetto, completo in tutte le sue parti). La giustizia più elementare vuole infatti che chi è virtuoso sia anche premiato con la felicità in proporzione al suo merito. Ma tale unione proporzionale di virtù e felicità, in cui consiste il sommo bene, appare problematica: chi vuol essere virtuoso, realizzando la pura legge del dovere razionale, non può ricercare la felicità, perché quest'ultima, avendo natura sensibile, conferirebbe all'azione il carattere della particolarità (anziché dell'universalità) e la renderebbe eteronoma (anziché autonoma). Inoltre, il sommo bene presuppone la possibilità per il soggetto morale di realizzare la virtù perfetta, ovvero la «santità», la completa adeguazione della volontà alla legge, nonché di meritare di conseguenza la felicità totale, la beatitudine. Ma in un essere finito e sensibile come l'uomo la santità (che è propria di Dio, nel quale l'assenza di un condizionamento sensibile consente l'immediata adeguatezza della volontà alla legge razionale) è più un ideale cui avvicinarsi indefinitamente che una realtà praticabile. Questi problemi

trovano una soluzione, secondo Kant, nella testimonianza della coscienza morale. Mediante il postulato dell'«immortalità dell'anima» viene infatti garantita all'individuo la possibilità di un progresso morale infinito dopo la morte (la quale non è che un fenomeno, e quindi non dice nulla sulla possibilità di una vita eterna sul piano noumenico), in modo da potersi avvicinare progressivamente e indefinitamente alla santità. Mediante il postulato dell'«esistenza di Dio» viene invece riconosciuta una causa intelligente del mondo, in grado di ordinare la natura, sede e condizione della felicità, in modo da «armonizzarla con l'intenzione morale».

I postulati della libertà, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, danno all'uomo certezze che gli erano precluse dall'analisi dei princìpi della conoscenza. In questo senso la ragion pratica detiene un «primato» sulla ragione teoretica, perché riesce a dare realtà a concetti che nella *Critica della ragion pura* erano pure possibilità teoretiche. Ciò non significa tuttavia – e Kant non si stanca di ripeterlo – che la ragione pratica consenta un'estensione dei limiti della conoscenza previsti dalla prima *Critica*. La validità dei postulati non è infatti assolutamente teoretica, ma soltanto pratica. Per mezzo di essi si giunge alla certezza morale della libertà, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, ma in nessun modo è possibile affermarne la validità teoretica: ciò presupporrebbe quella sintesi a priori che è possibile soltanto nell'ambito fenomenico.

L'affermazione dell'esistenza di Dio consente a Kant di operare il passaggio dalla morale alla religione, all'analisi della quale è dedicato lo scritto *La religione entro i limiti della sola ragione*. La religione infatti non ha contenuti diversi dall'etica, ma comporta semplicemente il riconoscimento dei doveri morali come comandamenti divini. La volontà di Dio, che comanda all'uomo quelle stesse azioni già prescrittegli dalla legge morale, non è dunque arbitraria, ma pienamente conforme alla ragione universalmente legislatrice. La fede religiosa si traduce in «fede razionale», nella quale nulla è lasciato alla superstizione e al fanatismo. La stessa cristologia viene da Kant ricondotta rigorosamente entro «i limiti della semplice ragione». Cristo assume un valore esemplare per l'uomo non perché si presenti come un essere soprannaturale (ad esempio, attraverso i miracoli), ma perché la sua condotta corrisponde all'ideale razionale dell'uomo moralmente gradito a Dio. Analogamente il

cristianesimo è la migliore delle religioni poiché in esso il contenuto rivelativo e scritturale non è contrario a una fede puramente razionale, ma ne promuove anzi la realizzazione.

16.12. *Il giudizio riflettente*

Il giudizio sintetico a priori illustrato nella Analitica della ragion pura è un «giudizio determinante», in quanto per mezzo delle forme a priori dell'intelletto «determina» il proprio oggetto. Nella *Critica del giudizio* al giudizio determinante viene contrapposto il «giudizio riflettente», il quale non costituisce teoreticamente il proprio oggetto attraverso la sussunzione del molteplice empirico sotto l'unità delle categorie, ma si limita a interpretare gli oggetti naturali in base al principio della «finalità». Tale principio non ha valore conoscitivo (in quanto la finalità non è una categoria dell'intelletto), ma presenta comunque un carattere universale, poiché risponde a un'esigenza presente a priori nel soggetto trascendentale. Il giudizio riflettente assume una duplice forma, a seconda del modo in cui viene applicato il principio della finalità. Se quest'ultimo viene riferito al rapporto tra il soggetto e la rappresentazione dell'oggetto, in modo da provare il sentimento dell'accordo tra di essi, si ha il giudizio estetico. Se esso viene invece ricondotto ai rapporti interni all'oggetto, in modo da cogliere l'ordine finale che vige all'interno della natura, si dà il giudizio teleologico.

Nel giudizio estetico il sentimento della finalità scaturisce da un «libero gioco delle facoltà», ovvero dall'accordo spontaneo tra l'immaginazione e l'intelletto. La prima fornisce l'elemento sensibile, non però come esso viene originariamente dato dalla sensibilità, bensì liberamente interpretato secondo «progetti» dell'immaginazione stessa. Malgrado ciò l'intelletto ritrova nell'attività immaginativa una sorta di regolarità che gli consente di rinvenire in essa, in un «libero gioco», cioè al di fuori delle leggi della sintesi a priori, un accordo con i propri concetti. Su questo accordo dell'immaginazione con l'intelletto si fonda il «giudizio di gusto», che ha per oggetto la definizione del «bello». In questo modo il soggetto percepisce infatti nell'oggetto bello un'armonia interna che consente di considerarlo come un fine in se stesso: «la bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione di

uno scopo» (*Critica del giudizio*, § 11). A sua volta, la coscienza di tale finalità produce nel soggetto un piacere che, diversamente da quello sensibile, non deriva dal godimento fisico dell'oggetto, ma dalla semplice rappresentazione di esso: il bello è dunque anche «ciò che piace senza interesse» (§ 5). Inoltre, l'accordo tra le facoltà, nonché il piacere che ne consegue, è colto per mezzo di un «senso comune» che, pur non avendo forma concettuale e valore conoscitivo, vale per tutti i soggetti forniti di gusto: il bello può quindi anche essere definito come «ciò che piace universalmente senza concetto» (§ 9). In base a queste definizioni si evince che il bello è distinto sia dall'«utile» (legato a uno scopo), sia dal «gradevole» (connesso con il godimento sensibile dell'oggetto), sia dal «vero» (esprimentesi nella conoscenza concettuale). Il bello ha un'affinità con la vita morale, perché chi ha interesse per la bellezza della natura può farlo solo in quanto ha già fermamente fondato il suo interesse sul bene morale; tuttavia esso è anche distinto dal «buono» perché non ha interesse, mentre il bene rappresenta l'interesse della legge morale. Riprendendo una tendenza già delineatasi nell'illuminismo e destinata a rafforzarsi con il romanticismo, Kant afferma dunque la completa autonomia del bello rispetto a ogni altro genere di valori.

Accanto al bello, il giudizio estetico ha per oggetto il «sublime». Quest'ultimo nasce dal duplice sentimento che l'uomo prova confrontandosi con la grandezza (sublime matematico) e con la potenza (sublime dinamico) della natura. Di fronte a quest'esperienza estetica, infatti, l'uomo prova, da un lato, un sentimento di dispiacere per la constatazione dei propri limiti e della propria impotenza; dall'altro, un sentimento di piacere, derivante dalla consapevolezza che, malgrado ciò, la sua finalità razionale e morale gli conferisce un valore e una dignità che lo collocano al di sopra di ogni grandezza e potenza naturale.

La finalità, che nel giudizio estetico è colta in modo immediato, sotto forma di sentimento, nel «giudizio teleologico» trova invece espressione concettuale: il concetto di fine che qui interviene non è tuttavia un concetto dell'intelletto (cioè una categoria), ma della ragione. Kant avverte infatti che le categorie dell'intelletto, indispensabili per la costruzione della scienza fisica, non sono invece sufficienti a spiegare l'esistenza del più semplice organismo naturale. La vita di un verme o la crescita di un filo d'erba non potrà mai essere spiegata, sul piano del

giudizio determinante, per mezzo della causalità meccanica, ma potrà essere compresa soltanto, sul piano del giudizio riflettente, facendo ricorso al concetto razionale di «finalità interna». L'organismo non è un semplice composto meccanico di parti giustapposte, ma è una totalità inscindibile di organi: in esso l'interazione reciproca tra parti e tutto obbedisce a un principio interno irriducibile a una spiegazione meccanicistico-causale. Dal singolo organismo il concetto di fine può inoltre essere esteso per analogia alla totalità della natura, che si configura come un «sistema secondo la regola dei fini», vale a dire come un unico organismo universale in cui tutto è subordinato a uno «scopo finale». L'uomo, in quanto soggetto morale fornito di un'essenza noumenica che va al di là della natura stessa, può essere identificato con questo scopo finale: per mezzo del giudizio teleologico egli si può quindi rappresentare il mondo naturale in modo che esso non ostacoli, bensì favorisca, la realizzazione della moralità. Inoltre, la teleologia, oltreché confortare l'uomo nelle sue convinzioni etiche, funge da propedeutica per una fondazione morale della teologia: infatti, il principio della finalità dell'intero sistema naturale si fonda sull'ipotesi di una suprema causa intelligente del mondo, cioè di un Dio che abbia prodotto la natura in vista del suo scopo finale.

Kant insiste nel chiarire che il fine, su cui si fonda il giudizio teleologico, non è una categoria intellettuale, ma un concetto della ragione: di conseguenza le rappresentazioni attuate per suo mezzo non hanno valore conoscitivo. Noi possiamo agire *come se* esistesse una causa intelligente del mondo, ma non possiamo affermare *che* essa esista. Da un punto di vista conoscitivo il ricorso alla finalità ha soltanto un valore euristico, cioè può aiutare a far progredire la ricerca scoprendo anche nuovi nessi meccanico-causali, i soli che abbiano validità teoretica. La stessa comprensione teleologica dell'organismo vivente, pur essendo la sola possibile, non estende minimamente la conoscenza teoretica, per la quale un filo d'erba rimane un enigma. Ciononostante Kant si allontana decisamente dal meccanicismo cartesiano, che pretendeva di spiegare anche l'organismo in termini di determinismo causale e, recuperando alcuni aspetti dell'energetismo leibniziano, prepara la strada alle concezioni organicistiche e vitalistiche della natura che fioriranno nella cultura romantica e idealistica.

16.13. *Storia e politica*

Nella *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo* (1784) Kant scriveva che «l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità», l'emancipazione dall'«incapacità di avvalersi del proprio intelletto senza la guida di un altro». Il dovere dell'uomo di sviluppare completamente le proprie facoltà razionali ritorna in uno scritto dello stesso anno, l'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, che rappresenta la più organica esposizione della filosofia kantiana della storia. Dalla natura l'uomo ha ricevuto «disposizioni dirette all'uso della ragione» che attendono di essere esplicate in tutte le loro possibilità. Attraverso il succedersi delle generazioni la specie realizza progressivamente la sua destinazione razionale, ovvero la cultura, utilizzando come strumento storico l'«antagonismo sociale» che contrappone gli individui e li induce a sviluppare i loro talenti in una competizione vicendevole: credendo di perseguire i propri interessi soggettivi, gli uomini realizzano così a poco a poco il disegno di una forza storica impersonale, la Natura-Provvidenza. Per essere storicamente fecondo, tuttavia, l'antagonismo deve svilupparsi nel contesto di istituzioni politiche che impediscano una sua degenerazione in vera e propria guerra e lo rendano compatibile con il diritto, definito nella *Metafisica dei costumi* come «l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale della libertà» (Introduzione alla dottrina del diritto, B). Diritto e cultura, intesa come esplicazione della ragione umana, procedono di pari passo nel corso della storia.

La prima tappa storica nel processo di realizzazione del diritto è il passaggio dallo stato di natura, che Kant considera hobbesianamente come stato di guerra, alla società civile. Ma lo Stato potrà realizzare pienamente il diritto soltanto quando assumerà la «forma di governo repubblicana», nella quale il sovrano esercita il potere in esclusivo ossequio della legge, ovvero in piena conformità con la volontà popolare da cui la legge deve emanare. I connotati politici della costituzione repubblicana sono il carattere rappresentativo e la divisione dei poteri.

Una piena realizzazione del diritto comporta tuttavia una sua estensione dall'ambito statale a quello internazionale. Nel progetto *Per la pace perpetua*

(1795) Kant auspica pertanto la costituzione di una «federazione degli Stati per la pace», la quale deve respingere per sempre la guerra come strumento per dirimere i conflitti internazionali e sottoporre le future vertenze tra i consociati all'arbitrato di un Parlamento comune. Nella Francia rivoluzionaria, che si è ispirata al modello della costituzione repubblicana, Kant vede, inizialmente, il primo nucleo attorno al quale potrà progressivamente aggregarsi una federazione di quel genere. Successivamente, la sua fiducia in una pronta realizzazione del progetto di pace perpetua si attenua, ma esso rimane comunque un ideale cui l'umanità deve tendere sempre, poiché il rifiuto della guerra e l'instaurazione del diritto sono imperativi categorici della ragione pratica.

17. Fichte e la crisi del kantismo

17.1. *La discussione post-kantiana sul criticismo*

Alla fine del Settecento i contemporanei di Kant avevano piena consapevolezza dell'enorme importanza del pensiero critico. La «rivoluzione copernicana» operata dal filosofo di Königsberg sul terreno della conoscenza era spesso considerata l'equivalente filosofico e gnoseologico di ciò che la rivoluzione francese era stata nell'ambito politico. Tuttavia il pensiero kantiano non appariva ancora una formulazione definitiva del criticismo. Esso era visto piuttosto come un insieme di intuizioni particolari, che attendevano di essere riorganizzate in un tutto sistematico, in modo da eliminare gli aspetti problematici in esso contenuti: l'eterogeneità tra sensibilità e intelletto, il dualismo tra soggetto conoscente e soggetto agente, la funzione della «cosa in sé». Ma, soprattutto, il *corpus* filosofico kantiano appariva privo di un principio unitario da cui potesse derivare ogni suo aspetto. Sulla base di queste esigenze nella Germania a cavallo di secolo alcuni pensatori, generalmente indicati come post-kantiani, diedero vita a una vivace discussione – alla quale il vecchio Kant, che morirà soltanto nel 1804, potrà ancora in parte assistere – sul valore del criticismo e sulla necessità di una sua corretta interpretazione o revisione.

Uno dei primi contributi a questo dibattito fu il *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione* (1789) di Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), già autore di *Lettere sulla filosofia kantiana* (1786-88), che gli valsero la nomina a professore nell'università di Jena. L'intento della «filosofia elementare» di Reinhold è quello di individuare un principio fondamentale che possa spiegare in maniera unitaria le diverse componenti della conoscenza umana. Tale principio elementare è dato dalla coscienza, intesa come facoltà della rappresentazione. Quest'ultima, infatti, si scinde nel proprio interno in due elementi tra loro strettamente

collegati: il soggetto che rappresenta e l'oggetto rappresentato. Il soggetto costituisce la forma della conoscenza, cioè l'attività attraverso la quale il molteplice viene unificato in un concetto, mentre l'oggetto ne costituisce la materia, cioè il contenuto rappresentativo unificato. Questa indissolubile relazione, all'interno della rappresentazione, dell'elemento soggettivo-formale e di quello oggettivo-materiale giustifica la stretta connessione che intercorre tra le diverse facoltà conoscitive: la sensibilità è data dal prevalere dell'oggetto sul soggetto, l'intelletto dal loro equilibrio, la ragione dalla libera attività soggettiva, svincolata dai contenuti materiali e oggettivi.

Questa concezione consente a Reinhold di risolvere anche il problema della «cosa in sé». L'aspetto formale della conoscenza, essendo imputabile esclusivamente al soggetto, rientra nell'ambito della rappresentazione, viceversa, la materia conoscitiva deriva da una cosa in sé intesa come qualcosa di assolutamente indeterminato e inconoscibile: in quanto tale, la cosa in sé cade al di fuori della rappresentazione stessa. Non ha quindi senso porsi il problema della realtà della cosa in sé, poiché, non essendo rappresentabile, essa non è neppure un «oggetto» reale, ma solo un concetto necessario a giustificare l'elemento materiale della conoscenza.

Reinhold opera pertanto una forte correzione del criticismo in senso idealistico, riconducendo l'intera realtà alla rappresentazione e alla sfera della coscienza. Attraverso il riferimento alla cosa in sé, tuttavia, egli ammette ancora che la conoscenza dipenda da qualche cosa che – pur avendo un valore puramente concettuale – è al di là della rappresentazione stessa. Ma è proprio questo aggancio alla cosa in sé che il dibattito successivo mette in questione, sentendolo come un indebito residuo di dogmatismo.

Nel 1792 apparve anonimo lo scritto *Enesidemo, ovvero sui fondamenti della filosofia degli elementi sostenuta a Jena dal sig. prof. Reinhold, assieme a una difesa dello scetticismo contro le pretese della critica della ragione*. L'autore era Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), spesso indicato, appunto, con lo pseudonimo di Enesidemo. Nella filosofia critica, intesa come fusione del pensiero di Kant e di Reinhold, Schulze ritrova una serie di contraddizioni che culminano nell'affermazione della cosa in sé. Da un lato il criticismo si propone di ricondurre la conoscenza entro i limiti dell'esperienza, ma dall'altro cerca il fondamento dell'esperienza nella cosa in sé, al di là della

testimonianza empirica. Inoltre, da una parte esso dichiara inconoscibile la cosa in sé, dall'altra pretende che essa esista, e fonda su di essa – cioè su qualche cosa di inconoscibile – la conoscibilità di tutta la realtà. Di fronte a queste aporie e a questa «arroganza» della ragione critica, Schulze assume una posizione scettica, appellandosi esplicitamente a Hume. La critica della cosa in sé, che costituisce l'aspetto più saliente del pensiero di Schulze, diventa un presupposto comune a tutti i pensatori che intervengono successivamente nella discussione sul criticismo.

Sulla strada iniziata da Schulze si inoltra, infatti, percorrendola fino in fondo, Salomon ben Joshua, un ebreo lituano studioso di Mosè Maimonide, dal quale assunse lo pseudonimo di Salomon Maimon (1754-1800). Egli espone il suo pensiero in una serie di scritti, che trovano la loro espressione più matura nelle *Ricerche critiche sullo spirito umano* (1797). Se le contraddizioni rinvenute nel kantismo inducevano Schulze a propendere per lo scetticismo humiano, Maimon ritiene che al pensiero critico si possa restituire piena validità a condizione di una completa eliminazione della cosa in sé. Se tutto ciò che è rappresentabile – come aveva chiarito Reinhold – è contenuto nella coscienza, la cosa in sé, che cade al di fuori della coscienza ed è irrappresentabile è una «non cosa» (*Unding*) e una «mostruosità» inconcepibile. Essa è paragonabile ai numeri immaginari – ad esempio, la radice quadrata di un numero negativo – che sono nella loro stessa essenza impossibili. Ma eliminare del tutto la cosa in sé significava riconoscere, in maniera ben più radicale di quanto non avesse fatto Reinhold, che l'intera conoscenza, sia quanto ai suoi princìpi sia quanto ai suoi contenuti, cade nella sfera della coscienza. Il dato non è più qualcosa che proviene dal di fuori, ma è semplicemente ciò di cui, all'interno della coscienza, abbiamo ancora una conoscenza incompiuta: è ciò che non è ancora stato completamente determinato dalle forme a priori dell'io. Non esiste quindi nulla al di fuori della coscienza: ma mentre nel caso della conoscenza puramente intelligibile – ad esempio, quella degli enti matematici – il soggetto può determinare completamente il proprio oggetto, nel caso della conoscenza sensibile è possibile soltanto un avvicinamento indefinito alla completa determinazione, senza poterla mai conseguire. Questo residuo di indeterminatezza è ciò che ci fa apparire l'oggetto come dato. In questo

modo Maimon sganciava completamente il criticismo dal suo ancoraggio empirico e lo avviava decisamente verso esiti idealistici.

L'espunzione della cosa in sé dal quadro del criticismo viene ribadita anche da Jacob Sigismund Beck (1761-1840), autore di un'opera intitolata *L'unico punto di vista dal quale può essere giudicata la filosofia kantiana* (1796). Pur proponendosi di interpretare il pensiero kantiano in maniera da coglierne la verità essenziale, anche Beck compie un ulteriore passo verso l'idealismo: con buona ragione, quindi, egli viene sconfessato da Kant. Con un movimento di pensiero che si ritrova in gran parte anche in Fichte, Beck distingue due momenti nello sviluppo del processo conoscitivo. Alla base di esso vi è un atto di «produzione originaria» dell'oggetto da parte del soggetto attraverso la sintesi a priori. Il contenuto della conoscenza (l'oggetto) dipende quindi soltanto dal soggetto che lo pensa. Il secondo momento, invece, è quello del «riconoscimento»: il soggetto riconosce nell'oggetto, così prodotto, una sua rappresentazione, per cui l'oggetto acquista un'apparente autonomia rispetto al soggetto, contrapponendoglisi come dato. Per Beck, quindi, la cosa in sé è una nozione dogmatica di cui Kant si serve soltanto provvisoriamente a fini espositivi, ma che viene eliminata completamente quando si consegue il punto di vista trascendentale.

17.2. *Fichte: vita e opere*

Nella cornice della discussione sul kantismo rientra anche l'opera di Fichte. All'inizio del suo percorso filosofico egli si propone di essere un onesto interprete del criticismo kantiano, che dovrebbe trovare nella «dottrina della scienza» la sua formulazione più compiuta e corretta.

Johann Gottlieb Fichte nacque a Rammenau, nei pressi di Dresda, nel 1762. Dalle ristrettezze economiche in cui versava la famiglia lo sollevò un facoltoso aristocratico, che lo adottò e gli permise di frequentare il collegio di Pforta. La perdita del protettore lo costrinse a coniugare gli studi universitari nelle università di Jena e di Lipsia con l'attività di precettore privato. Frattanto, lo studio appassionato di Rousseau lo portò ad abbracciare i princìpi della rivoluzione francese: a questo periodo «giacobino» appartengono due scritti giovanili, entrambi pubblicati nel 1793: *Rivendicazione della libertà di pensiero dai prìncipi d'Europa, che finora*

l'hanno conculcata e *Contributi alla rettifica dei giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese.*

Oltre a Rousseau, Fichte studiò intensamente Kant, ritenendo che il criticismo fosse altrettanto rivoluzionario, sul piano più propriamente filosofico, di quanto l'insegnamento di Rousseau lo era sul piano politico. Nel 1791 egli si spinse a Königsberg per conoscere personalmente il suo maestro ideale e consegnargli il manoscritto del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, in cui la rivelazione divina veniva ricondotta ai suoi contenuti morali e razionali. Per interessamento di Kant l'opuscolo fu pubblicato anonimo nel 1792 e, a causa della sua aderenza ai princìpi kantiani, fu subito attribuito a Kant stesso. Quando questi intervenne pubblicamente per rigettare la paternità dello scritto e rivelare il nome del vero autore, Fichte divenne improvvisamente famoso. Grazie ai buoni uffici di Goethe ottenne a Jena la prestigiosa cattedra di Filosofia lasciata vacante da Reinhold. In questo avamposto del kantismo, in cui insegnò per cinque anni, dal 1794 al 1799, Fichte elaborò il passaggio dal criticismo all'idealismo.

Già nella recensione all'*Enesidemo* di Schulze (1794) egli aveva denunciato il carattere frammentario dell'opera kantiana, rinvenendo nell'attività dell'Io il principio unificatore dell'intero sistema. I corsi universitari di Jena sono dedicati allo sviluppo di questa dottrina e trovano espressione nelle varie edizioni di quella che è generalmente indicata come «Prima dottrina della scienza»: *Sul concetto della dottrina della scienza o della cosiddetta filosofia* (1794), *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794), *Profilo della particolarità della dottrina della scienza* (1795), *Prima introduzione alla dottrina della scienza* (1797), *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* (1798). Gli sviluppi pratici della dottrina della scienza sono invece contenuti nel *Fondamento del diritto naturale* (1796-97) e nel *Sistema della dottrina dei costumi* (1798). Appartengono a questo periodo anche le *Lezioni sulla missione del dotto* (1794), in cui Fichte riconosce agli intellettuali la funzione di guida degli altri uomini nel perfezionamento della società.

Nel 1799 Fichte si lascia coinvolgere nella cosiddetta polemica sull'ateismo (*Atheismusstreit*), che avrà come conseguenza le sue dimissioni dall'università di Jena. L'anno precedente egli aveva pubblicato, nel «Giornale filosofico» di cui era co-direttore, un articolo di F.K. Forberg,

intitolato *Lo sviluppo del concetto di religione*, in cui si sosteneva la riduzione della religione ai suoi contenuti razionali e morali, secondo quanto avevano affermato sia Kant sia Fichte stesso. Quest'ultimo, infatti, aggiunse allo scritto un'appendice dal titolo *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, in cui identificava la divinità con l'ordine morale dell'universo, rifiutando di conseguenza la tradizionale concezione teistica del Dio-persona. Fichte e Forberg vennero accusati di ateismo da uno scritto anonimo. Il governo di Sassonia sequestrò il «Giornale filosofico» e fece pressione presso il granduca di Weimar, da cui dipendeva l'università di Jena, perché aprisse un'inchiesta. Il tollerante granduca avrebbe con facilità ricomposto diplomaticamente la cosa, se Fichte, con l'asprezza del suo carattere, non si fosse irrigidito preferendo rassegnare le dimissioni.

Trasferitosi a Berlino, Fichte venne in contatto con il circolo romantico, a cui facevano capo, tra gli altri, anche i fratelli Schlegel e Schleiermacher. Ma anche questa volta, a causa del suo egocentrismo, egli avvelenò fin dall'inizio i rapporti. Gli anni berlinesi furono inoltre amareggiati da un'astiosa polemica con Schelling, anch'egli carattere non facile. L'attività accademica di Fichte diventò più sporadica. Insegnò a Erlangen, nei pressi di Norimberga, dal 1805 al 1807 (anno in cui la Prussia, con la pace di Tilsit, perse la città), ma soltanto nei semestri estivi; poi a Königsberg, nel semestre invernale 1806-7; infine, nel 1810, fu nominato professore dell'università di Berlino, appena fondata.

Intanto, forse proprio a causa del contatto con il circolo romantico, l'idealismo di Fichte assunse una coloritura più metafisica e religiosa. Questo nuovo orientamento, che viene solitamente indicato come «seconda dottrina della scienza», trovò espressione in due forme metodologicamente e letterariamente diverse. Da un lato, sul piano specialistico, pensando a una destinazione puramente accademica, Fichte elaborò sempre nuove formulazioni della *Dottrina della scienza*, nel 1801, nel 1804, nel 1810, nel 1813 e nel 1814. Dall'altro, egli affidò il suo messaggio filosofico a scritti più divulgativi, da lui stesso definiti «popolari»: *La destinazione dell'uomo* (1800), il *Rapporto chiaro come il sole al gran pubblico sulla vera essenza della filosofia più recente* (1801), *L'essenza del dotto* (1805), *L'introduzione alla vita beata* (1806). Al gruppo delle opere «popolari» appartengono anche scritti politici come *Lo Stato commerciale*

chiuso (1800) e i *Discorsi alla Nazione tedesca* (1808), nonché i *Tratti fondamentali dell'età presente* (1806), che contengono la più compiuta esposizione della filosofia fichtiana della storia.

Fichte morì nel 1814, al culmine della guerra contro l'odiato Napoleone, avendo contratto il tifo dalla moglie, a sua volta contagiata negli ospedali militari presso i quali prestava servizio come infermiera.

17.3. *La dottrina della scienza*

Fichte ritiene che, per fondare il criticismo su un solido terreno, occorra individuare un principio assolutamente primo e incondizionato, dal quale l'intero sapere possa essere dedotto in forma sistematica. In questo modo la filosofia potrà spogliarsi del suo vecchio nome (da *phìlos*, «amico», e *sophìa*, «sapienza»), che esprime più l'amore per la scienza che il suo reale conseguimento, per diventare invece sapere assoluto, «scienza della scienza in generale» o, con un'espressione già usata da Reinhold, «dottrina della scienza». Il principio primo, dovendo costituire il fondamento della verità e della realtà del sapere, non può essere puramente formale, ma deve realizzare una perfetta unità di forma e di materia: la forma dev'essere immediata espressione del contenuto e, parimenti, il contenuto deve determinare immediatamente la forma. La dottrina della scienza non dipende quindi dalla logica, poiché – a differenza di quanto pensava Kant – non vi sono leggi generali del pensiero che valgano indipendentemente dal contenuto (come nella logica generale) o che siano condizioni della determinazione del contenuto (come nella logica trascendentale). Al contrario, la logica stessa trova il proprio fondamento nel principio assoluto: un fondamento che, a causa della natura di tale principio, non è soltanto formale, ma sostanziale. Il principio primo è la radice comune sia della struttura logico-formale sia del contenuto materiale del sapere. Se per Kant la logica precedeva la metafisica ed era condizione per valutarne la possibilità, nella prima fase del pensiero di Fichte si afferma il principio – ripreso e sviluppato da Hegel – dell'identità tra logica e metafisica.

Il principio primo non può essere un «fatto» (*Tatsache*) della coscienza empirica: un fatto è sempre condizionato da altro, nella forma e nel contenuto, mentre il principio primo è assolutamente incondizionato.

Essendo a fondamento di ogni fatto di coscienza, nonché della possibilità della coscienza stessa, esso deve essere un «atto» (*Tathandlung*) assolutamente libero, attraverso cui la coscienza si autodetermina, cioè dà a se stessa il proprio principio. L'intera scienza si fonda infatti, per Fichte, sull'atto di «autoposizione del soggetto», attraverso il quale l'Io conferisce realtà a se stesso e, indirettamente, a tutto ciò che si distingue da sé. Tale attività del soggetto si articola in tre momenti, illustrati da Fichte fin dai *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* del 1794 come i tre «princìpi» della dottrina della scienza. Si tratta di tre momenti di un unico processo dialettico, all'interno del quale essi assolvono rispettivamente la funzione della «tesi» (o posizione, dal greco *tìthemi*, «pongo»), dell'«antitesi» (o opposizione, da *antì*, «contro» e *tìthemi*) e della «sintesi» (da *syn*, «con», e *tìthemi*), cioè dell'unità di tesi e antitesi. Poiché dall'atto fondamentale dipendono anche le forme del pensiero logico, Fichte stabilisce una stretta correlazione tra ciascun principio della dottrina della scienza e quelle che per lui sono le leggi fondamentali della logica: il principio di identità, il principio di opposizione e il principio di ragione.

Il primo principio suona: «L'Io pone se stesso», cioè è causa del proprio essere. Il termine «Io» indica qui non il soggetto individuale, ma quello che per Kant era il soggetto trascendentale, l'Io penso, per cui Fichte usa anche il termine «egoità» (*Ichheit*). Con ciò egli intende la pura forma della soggettività, in base alle cui leggi si sviluppa deduttivamente e a priori – in maniera analoga a quanto avviene nelle costruzioni matematiche – l'intero processo della conoscenza, compresi i contenuti dell'esperienza. Inoltre per Fichte, a differenza di Kant, l'Io puro non è soltanto il fondamento della conoscenza, ma anche della morale, esaurendo così in se stesso entrambe le sfere dell'attività umana.

Il corrispettivo logico del primo principio della dottrina della scienza è il «principio di identità» (A = A), che, universalmente riconosciuto come vero, può fungere come punto di partenza del discorso. Se viene applicato a una realtà diversa dall'Io (ad esempio: il triangolo è triangolo), il principio d'identità ha un valore esclusivamente formale e non comporta la reale esistenza di A (non è detto che un triangolo esista). Viceversa, qualora A = A stia per Io = Io, il principio riveste un significato sostanziale, poiché implica non soltanto l'identità dell'Io con se stesso («Io sono Io»), ma anche l'affermazione della realtà dell'Io («Io sono»), intesa

come l'atto con cui il soggetto, affermandosi come identico a se stesso, si «pone» come tale («Io sono, perché pongo me stesso»). In altri termini: la coscienza dell'identità dell'Io con se stesso coincide con il riconoscimento dell'attività con cui l'Io pone la sua stessa realtà. Com'egli stesso ammette nella *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* del 1798, Fichte riconosce la possibilità di una «intuizione intellettuale» – esclusa da Kant per ogni intelletto finito – mediante la quale il soggetto non soltanto conosce immediatamente se stesso, ma «pone» se stesso, è principio del proprio essere e delle proprie determinazioni.

Il primo principio è detto «tetico», in quanto nell'economia dialettica dei tre princìpi esso occupa la posizione della «tesi», della «posizione», del momento in cui qualcosa è affermato in modo assoluto o, appunto, «posto». A esso si contrappone come «antitetico», in quanto espressione dell'«antitesi», della «posizione contraria» o «opposizione», il secondo principio: «All'Io è opposto assolutamente un Non-io». L'Io, infatti, per mezzo della stessa attività con cui pone se stesso, «oppone» a se stesso il Non-io, cioè pone una realtà che ha i caratteri opposti a quelli dell'Io, una realtà che è il contrario della soggettività e si presenta come indipendente da essa, come oggetto.

Quando, ad esempio, ci si rappresenta un tavolo, l'attività dell'Io interviene in due maniere diverse, che corrispondono ai primi due princìpi della dottrina della scienza. Da un lato, l'Io pone se stesso come autocoscienza, condizione fondamentale perché qualsiasi rappresentazione sia possibile: in questa «posizione» di se stesso l'Io è considerato come attività infinita e incondizionata, poiché è il principio primo assoluto. Dall'altro lato, l'Io rappresenta a se stesso il tavolo come qualcosa di «altro» rispetto al soggetto, cioè come un «oggetto» determinato che limita l'infinita attività dell'Io, opponendogli qualcosa di estraneo e di contrario alla sua essenza, appunto il Non-io. La produzione del Non-io da parte dell'Io è quindi una forma di autolimitazione dell'Io, il quale pone esso stesso ciò che lo limita.

L'opposizione del Non-io all'Io comporta tuttavia un problema. Essendo l'Io per definizione infinito, come può contrapporglisi il Non-io come altro da sé? Come può l'infinito essere limitato e determinato da qualcos'altro, ancorché posto da esso stesso? A questo problema risponde il terzo principio, che Fichte chiama «sintetico», perché rende compatibili

la tesi, l'Io, e l'antitesi, il Non-io: «All'interno dell'Io, l'Io oppone all'Io divisibile un Non-io divisibile». L'Io a cui il Non-io si oppone non è l'Io assoluto e infinito, che sta a fondamento di ogni attività conoscitiva e pratica, bensì gli Io «divisibili», cioè gli Io individuali ed empirici in cui l'Io assoluto si rifrange. L'opposizione tra Io (finiti) e Non-io (altrettanto finiti) è quindi tutta interna all'attività dell'Io infinito: ponendo se stesso, l'Io assoluto pone anche al proprio interno, come espressione della propria attività, l'opposizione reciproca tra una pluralità di Io divisibili (le singole coscienze individuali) e una pluralità di Non-io altrettanto empirici (i singoli oggetti del mondo esterno). In questo modo ciascun individuo, se da un lato, in quanto soggetto, è partecipe dell'infinita attività creatrice dell'Io assoluto, dall'altro trova di fronte a sé la resistenza dei singoli Non-io, delle realtà naturali particolari, che l'Io assoluto gli oppone come limiti alla sua soggettività.

17.4. *La conoscenza*

L'Io e il Non-io si oppongono e si limitano a vicenda. Si può dunque parlare sia di una determinazione dell'Io da parte del Non-io, sia di una determinazione del Non-io da parte dell'Io. Ma le due forme di determinazione, con direzioni opposte, esprimono entrambe l'attività dell'Io assoluto, per cui si deve dire con più esattezza – come osserva lo stesso Fichte – che da un lato l'Io pone se stesso (in quanto Io empirico) come «determinato dal Non-io», dall'altro pone se stesso come «determinante il Non-io». Le due diverse direzioni in cui si orienta l'attività di determinazione non sono infatti altro che le due attività stesse dell'Io: quella teoretica (la conoscenza) e quella pratica (la morale).

Ogni attività conoscitiva prende infatti l'avvio dall'intuizione sensibile, cioè dalla presenza di un oggetto che, in quanto dato, condiziona il soggetto. In termini più fichtiani, ogni conoscenza comporta la determinazione dell'Io da parte di un Non-io. Nel momento dell'intuizione, il soggetto appare quindi come passivo rispetto all'oggetto intuìto, che esercita su di esso un'azione limitativa: quando vedo il tavolo, devo recepire l'immagine del tavolo così come essa mi è data, senza poterla modificare (non posso decidere di percepire una sedia anziché un tavolo). D'altra parte, il secondo principio della dottrina della scienza

afferma che il Non-io, cioè l'oggetto intuìto come una realtà esterna al soggetto, è esso stesso posto, cioè prodotto, dall'Io. Com'è dunque possibile che l'Io, da un lato, produca il proprio oggetto di conoscenza sensibile e, dall'altro, se lo trovi di fronte come qualcosa di dato e di indipendente?

La risposta a questo problema è ritrovata da Fichte nella nozione – di derivazione kantiana – di «immaginazione produttiva». Per Kant, l'immaginazione produttiva era la facoltà della conoscenza preposta alla determinazione degli schemi trascendentali – elementi intermedi tra intuizioni sensibili e categorie dell'intelletto – in modo da operare una prima sintesi provvisoria dei dati empirici (sintesi empirica) e, per così dire, prepararli alla sintesi concettuale (trascendentale) dell'Io penso. Per Kant, quindi, l'immaginazione produttiva si limitava a unificare empiricamente una molteplicità di dati sensibili provenienti dalla cosa in sé. Fichte, invece, interpreta l'immaginazione produttiva come una vera e propria produzione del contenuto empirico della conoscenza, il quale appare come «dato» alla coscienza, e quindi indipendente da essa, soltanto perché l'immaginazione è produzione inconsapevole. In altri termini, l'Io, in base alle sue stesse leggi costitutive, produce inconsciamente un Non-io, che si contrappone all'Io empirico come un oggetto esterno, sebbene questo processo produttivo sia tutto interno all'Io. In questo modo, Fichte eliminava definitivamente il problema della cosa in sé, cioè dell'oscuro fondamento oggettivo dei dati dell'intuizione, e risolveva l'intera conoscenza – non solo per la forma, ma anche per il contenuto – nell'attività del soggetto conoscente.

Accanto all'intuizione sensibile Fichte riconosce, tuttavia, l'esistenza di una seconda forma di intuizione che consente al soggetto conoscente di «riflettere» sull'oggetto conosciuto, comprendendo come esso sia in realtà una produzione dell'Io. Attraverso questa riconduzione del Non-io all'Io che lo ha prodotto, l'Io giunge a conoscere la sua stessa attività e, con essa, la propria essenza. Per mezzo di questa «intuizione intellettuale» – da Kant riservata a una mente infinita come quella di Dio – l'Io perviene quindi a una conoscenza adeguata di se stesso.

17.5. *La morale*

L'opposizione del Non-io all'Io non è soltanto condizione dell'attività teoretica dell'Io, ma anche di quella pratica. In questo caso, tuttavia, ciò su cui si deve porre l'accento nella correlazione tra Io e Non-io non è più l'azione del Non-io sull'Io (come nel caso della conoscenza), bensì quella dell'Io sul Non-io. In altri termini, se nella conoscenza «l'Io pone se stesso come determinato dal Non-io», nella morale «l'Io pone se stesso come determinante il Non-io».

Si è visto, infatti, che l'Io è essenzialmente atto, attività infinita. Il suo compito morale fondamentale è dunque quello di esplicare questa attività, realizzando la propria destinazione. Ma affinché l'attività possa essere esercitata, ci dev'essere qualcosa su cui esercitarla: essa può rivelarsi soltanto attraverso lo sforzo con cui oppone se stessa a una resistenza, a una materia inerte. Questo elemento resistente è il Non-io, la natura, intesa kantianamente sia come natura esterna, come mondo oggettivo che limita la libertà d'azione del soggetto, sia come natura interna, come «sistema della sensibilità e degli impulsi», che dev'essere soggiogato perché possa rifulgere la purezza della volontà razionale. Il dovere morale supremo è quindi quello della libertà, con la quale l'Io puro realizza la sua indipendenza dal mondo della natura. Tuttavia la liberazione completa e definitiva dell'Io dal Non-io, dalla natura, non è mai conseguibile in un essere finito come l'uomo: a ogni vittoria dell'Io sul Non-io succede immediatamente la ricomparsa di un nuovo Non-io (che l'Io stesso inconsciamente oppone a se stesso) e la lotta continua. La liberazione dell'uomo dalla natura è quindi un compito infinito e la completa indipendenza del soggetto dall'oggetto è un ideale cui – al pari della «santità» kantiana – ci si deve avvicinare indefinitamente, pur senza poterlo raggiungere mai.

La morale di Fichte è dunque un'etica dell'azione, dell'intrapresa e del lavoro, nella quale è fortemente sentita l'esigenza di un intervento nell'ambito politico-sociale. Il mondo appare il teatro in cui l'uomo deve agire per realizzare la propria libertà. In questo senso, l'attività pratica rappresenta la vera «missione dell'uomo» e vanta pertanto un «primato» rispetto a quella teoretica. Per questo la filosofia di Fichte è stata anche detta «idealismo etico». Occorre però osservare che un'autentica liberazione dalla natura comporta sempre il riferimento a quell'attività, puramente teoretica, con cui l'Io coglie la dipendenza del Non-io da se

stesso, come sua produzione, e afferma in questo modo la propria piena autonomia. Nell'etica fichtiana l'esaltazione estrema dell'azione coincide a volte con il riconoscimento dell'infinito valore pratico di un puro atto di pensiero.

Da questa concezione dell'azione morale è strettamente dipendente la nozione del male, così come essa viene illustrata nella prima fase del pensiero etico di Fichte, che culmina nel *Sistema della dottrina dei costumi* del 1798. Il male non è un principio metafisico, che si contrapponga positivamente al bene, come suo antagonista. Di esso Fichte ha – per ora – una concezione puramente negativa, non nel senso di una mancanza di essere (come nella tradizione che va da Agostino a Leibniz), bensì di una carenza di azione. Il male consiste, infatti, nell'accidia, nell'inerzia morale, nell'insufficiente forza spirituale che impedisce al soggetto di affermarsi come signore della natura. Nulla è più spregevole per Fichte che perdersi nella datità della situazione, nella ricerca del piacere sensibile e del riposo come fini a se stessi. In una parola, la radice del male consiste nell'assopimento dell'energia morale dell'uomo.

All'etica illuministica, fondata sulla ricerca della felicità e sull'obbedienza alla natura, Fichte oppone un'etica del sacrificio, dell'attivismo eroico che nega ogni limite e ogni condizionamento naturale. In ciò egli recupera, in parte, il rigorismo kantiano, con la sua polemica contro i moventi sensibili dell'azione, tra cui in primo luogo la felicità. Ma in Kant il principio morale che soggiaceva a questo atteggiamento era rigorosamente razionale e dava luogo a una legge morale che, seppure formale, forniva regole precise per la determinazione dei singoli casi. In Fichte, invece, il fondamento della morale – pur essendo sempre denotato come «ragione» – si configura talvolta come una spiritualità ispirata, nella quale l'entusiasmo (tanto aborrito dall'illuminista Kant) conduce all'esaltazione di un'attività che ha valore in se stessa e che è tanto più valida quanto più è incondizionata.

17.6. *La filosofia dell'Assoluto*

La dottrina della scienza, così come viene esposta nei *Fondamenti* del 1794 e nelle successive riformulazioni fino alle due *Introduzioni alla dottrina della scienza* del 1797, determina l'immagine di Fichte presso i

contemporanei. Le successive versioni della *Dottrina della scienza* (1801, 1804, 1810, 1813, 1814) non ebbero incidenza sia perché, eccetto quella del 1810, furono pubblicate solo dopo la morte del loro autore, sia perché la popolarità di Fichte era ormai oscurata dalla fama di Schelling. L'idealismo di Fichte, che i suoi contemporanei conoscono, è quindi quello che vede nell'Io assoluto il fondamento ultimo di ogni realtà, tanto sotto il profilo teoretico quanto sotto quello pratico. Stando così le cose, non ebbe torto Hegel a definire la filosofia fichtiana come «idealismo soggettivo», cui andava contrapposto l'«idealismo oggettivo» di Schelling, riservando invece la definizione di «idealismo assoluto» per il proprio sistema filosofico, che doveva essere sintesi delle unilaterali proposte filosofiche dei primi due.

Ma l'idealismo soggettivo esaurisce soltanto la prima fase del pensiero di Fichte. Dal 1800 in poi egli, pur difendendo la continuità del suo pensiero con la dottrina del '94, abbandona lo schema dei tre princìpi e pone in secondo piano la stessa esposizione dell'idealismo trascendentale, imprimendo alla propria riflessione un sempre più forte carattere religioso. Su di lui hanno probabilmente influenza le critiche degli avversari, soprattutto dei romantici, che lo accusavano di aver costruito a priori, con la dottrina della scienza, un sapere formalistico, chiuso nella soggettività dell'Io e come tale incapace di attingere la vera realtà. Per sfuggire a queste critiche, Fichte intende ora dare al suo sistema un fondamento ontologico, anziché semplicemente trascendentale: l'Io puro non appare più il principio primo, da cui far dipendere l'intero sistema, ma rimanda a un fondamento ulteriore, a un Essere assoluto.

Il nuovo orientamento del pensiero di Fichte comporta anche una nuova nozione dell'infinito. Fino al 1800 l'infinitezza era attribuita soltanto all'attività del soggetto, nonché al compito morale che esso deve realizzare. Si trattava, quindi, di un'infinitezza trascendentale, la quale non toccava la sfera dell'essere. Il concetto di una «divinità nella quale tutto fosse posto per il solo fatto che l'Io era posto», cioè il concetto di un Essere infinito che non trovasse più limiti in alcun Non-io a esso esterno, era dichiarato «impensabile». Ora, invece, l'infinito assume carattere metafisico: è l'infinitezza di un Essere, di un Dio o, nella nuova terminologia che Fichte mutua dai romantici, di un «Assoluto» che è principio ontologico, e non soltanto gnoseologico, di ogni realtà.

Si è detto di una probabile influenza su Fichte da parte dei romantici. Schelling stesso lo accusò di plagio, per aver mutuato da lui il concetto di Assoluto. Ma la filosofia dell'Assoluto di Fichte si differenzia da quella romantica sotto due aspetti. In primo luogo, mentre i romantici ritenevano che l'Assoluto si manifestasse nel mondo della natura, Fichte – rimanendo in ciò più fedele al principio kantiano del primato della ragion pratica – ritiene che la sede più propria della sua rivelazione sia la sfera morale. Ciò è evidente sin dalla prima opera che, in forma «popolare», apre la nuova fase del pensiero fichtiano, *La missione dell'uomo*, del 1800. Il fondamento soprasensibile che deve fondare il mondo sensibile è una volontà morale infinita, principio e garanzia di un ordine assoluto nel quale convergono in unità tutte le volontà finite che agiscono in base al dovere. Con Schelling e i romantici, Fichte condivide ormai la convinzione dell'insufficienza degli strumenti razionali (e quindi della dottrina della scienza, così com'era formulata nel '94) per attingere l'Assoluto. Ma mentre i romantici credono che esso possa essere colto nella natura o nell'arte, Fichte asserisce che a esso si può arrivare soltanto attraverso l'esperienza morale.

In secondo luogo, Fichte concepisce l'Assoluto non già come identità o indifferenza al pari di Schelling, ma come qualcosa che, non essendo attingibile dalle forme conoscitive dell'Io puro, è al di là di ogni rappresentazione, comprese quelle dell'identità e dell'indifferenza. In una lettera del 1801 egli afferma: l'Assoluto «non è né Sapere, né Essere, né Identità, né Indifferenza di entrambi, ma assolutamente l'Assoluto, puramente e semplicemente». E ancora: «L'Assoluto è assolutamente ciò che è, riposa su e in se medesimo assolutamente, senza mutamento né oscillazione, saldo, completo e chiuso in se stesso». Da queste affermazioni si evince che l'essenza ultima dell'Assoluto non è conoscibile. Alla realtà assoluta l'uomo può pervenire solo attraverso la «fede», che va al di là delle strutture formali della conoscenza.

Nell'ultimo periodo del suo pensiero, per spiegare la sua concezione dell'Assoluto, Fichte ricorre al modello teologico di tipo gerarchico introdotto nella filosofia occidentale dal pensiero neoplatonico antico e parzialmente ripreso, in chiave religiosa, nel Vangelo di Giovanni: perciò questa fase della filosofia fichtiana viene anche indicata come «dottrina giovannea». In essa si distinguono almeno tre gradi fondamentali della

realtà. *a*) Al livello superiore vi è l'Assoluto, ovvero «Dio in sé e per sé». Qui Dio viene considerato come Essere puro, precedente a ogni determinazione e a ogni distinzione, e quindi come assoluta Unità (analogamente all'Uno di cui parlava Plotino): in quanto tale l'Assoluto rimane del tutto inaccessibile alla conoscenza umana. *b*) Al livello intermedio si colloca l'Idea di Dio, ossia la sua manifestazione in forma di ragione assoluta. Essendo ragione, l'Idea può essere partecipata dall'uomo, il quale dunque non conosce Dio stesso, ma soltanto quell'«immagine» di Dio che è consona alla sua natura razionale. Nella teologia di Giovanni, questo livello corrisponde al Logos, al Verbo, al Figlio divino intermediario tra Dio padre e il mondo. *c*) A sua volta, infatti, la ragione assoluta – che Fichte tende a identificare con l'Io assoluto della *Dottrina della scienza* – produce il mondo sensibile, il quale da un lato appare come un limite all'attività della ragione stessa, dall'altro dev'essere compreso come una sua semplice «posizione» e «rappresentazione», e quindi come immagine dell'immagine di Dio.

Il destino dell'uomo sta nel conseguimento della «beatitudine», ovvero nell'unione con Dio. A ciò non è sufficiente il Sapere assoluto, nel quale l'uomo attinge soltanto l'Idea di Dio, l'unica immagine divina a lui razionalmente accessibile. Lo stesso Sapere, tuttavia, può aprirsi all'Assoluto, pur senza conoscerlo: portando all'estremo la riflessione su se stesso e astraendo da tutti i suoi contenuti specifici, il sapere razionale prende coscienza del suo essere semplice forma. Consapevole dell'insufficienza di questo carattere meramente formale (era la critica che Schelling e i romantici rivolgevano a Fichte), la ragione sente l'esigenza di un fondamento che vada al di là di se stessa e sia radicato nella pienezza dell'essere. Tale fondamento è l'Assoluto, con il quale l'uomo si può ricongiungere non con un atto conoscitivo, ma con un atto di amore: soltanto allora vi è piena fusione tra l'Assoluto e la forma che lo esprime, cioè tra Dio e la sua manifestazione nella ragione umana.

17.7. *La prima fase del pensiero politico: il giusnaturalismo*

Anche il pensiero giuridico-politico di Fichte, come quello più specificamente filosofico, presenta carattere evolutivo e si articola in periodi diversi. La sua prima fase copre l'arco degli anni Novanta e trova

espressione soprattutto nei *Contributi per la rettifica del giudizio del pubblico sulla Rivoluzione francese* (1793) e nel *Fondamento del diritto naturale* (1796-97). In questo periodo della sua ricerca, Fichte rimane fedele ai princìpi del giusnaturalismo, soprattutto nella forma in cui esso era già presente in Kant. Precedentemente e indipendentemente dalla costituzione di un diritto positivo, garantito dalle leggi dello Stato, esiste un diritto naturale o razionale, cosiddetto perché inscritto nella natura stessa dell'uomo, ossia nella ragione. Il diritto e la morale trovano infatti nella ragione il loro comune fondamento. La differenza è che, mentre la morale riguarda l'ambito dei rapporti che l'individuo intrattiene con se stesso, il diritto concerne la sfera delle relazioni tra individui diversi. La morale è relativa all'interiorità della coscienza, il diritto riguarda l'esteriorità della vita sociale.

Morale e diritto hanno anche in comune la promozione della libertà umana. Lo scopo morale dell'uomo consiste nella realizzazione della propria libertà, rendendosi indipendente dalla natura. Tuttavia, nella sua azione concreta l'individuo si trova di fronte altri individui portatori di un analogo diritto-dovere alla libertà. La ragione comanda allora di instaurare un ordine sociale che, anche esteriormente, renda possibile la realizzazione della libertà di ciascuno senza pregiudicare la libertà degli altri. «Il concetto del diritto – osserva Fichte – è infatti il concetto dei vicendevoli rapporti necessari tra esseri liberi» (*Fondamento del diritto naturale*, I parte, Introduzione, II).

Il giusnaturalismo fichtiano è comunque perfettamente integrato con gli aspetti pratici della dottrina della scienza. All'interno dei diritti naturali, Fichte distingue infatti tra diritti inalienabili, che entrano nella definizione essenziale dell'uomo e sono indispensabili per realizzare il suo compito morale, e diritti alienabili, indifferenti per la coscienza in quanto non influiscono né positivamente né negativamente sulla realizzazione del dovere. I diritti alienabili possono essere ceduti o scambiati mediante la stipulazione di contratti, dando così origine alla società naturale tra gli uomini. Nell'ambito della società nasce l'istituzione della proprietà: essa ha il suo fondamento naturale – come già per Locke – nel lavoro col quale il possessore imprime la sua impronta individuale all'oggetto di cui si è impossessato, per esempio il campo che ha lavorato. Ma soltanto attraverso un contratto, con cui gli individui si impegnano a riconoscere

reciprocamente l'appropriazione mediante lavoro, il semplice possesso fisico si trasforma in una proprietà giuridica. Sempre nella sfera della società naturale si trovano inoltre le condizioni per la realizzazione della «cultura», intesa come «l'esercizio di tutte le facoltà allo scopo della piena libertà, della piena indipendenza da tutto ciò che non è noi stessi, che non è il nostro Io puro» (*Contributi*, I, cap. III). Infatti, se da un lato la cultura, comportando una progressiva liberazione dalla schiavitù della sensibilità, dipende esclusivamente dalla coscienza interiore dell'uomo, dall'altro essa richiede per la sua piena realizzazione anche il concorso dell'azione esterna degli altri individui, e quindi della società. La promozione della cultura non è impresa di asceti solitari, ma di uomini che vivono e operano attivamente nella comunità sociale.

Un caso particolare di contratto è il contratto sociale, attraverso il quale si passa dalla società naturale allo Stato. Le funzioni dello Stato sono due: in primo luogo, esso conferisce potere coercitivo al diritto naturale, trasformando i comandi della ragione in vere e proprie leggi positive; in secondo luogo, esso introduce nuove norme, indifferenti dal punto di vista del diritto naturale, ma intese a promuovere finalità specifiche sulle quali tutti i cittadini concordano. Il riconoscimento dell'origine contrattuale dello Stato ha in Fichte notevoli conseguenze. Se il contratto sociale è stato stipulato nel solo interesse dei contraenti, è sempre possibile rescinderlo, quando gli individui non abbiano più motivo di perpetuarlo: ogni contratto può essere liberamente sciolto, così come è stato liberamente accettato. Per Fichte, del resto, l'istituzione statale non è indispensabile neppure per il mantenimento forzoso dell'ordine sociale, poiché, se gli uomini sviluppassero appieno la propria moralità, non avrebbero bisogno della coercizione esteriore delle leggi positive per realizzare il diritto. La posizione originaria di Fichte, a proposito del problema giuridico-politico, è quindi caratterizzata da un sostanziale antistatalismo: il futuro di un'umanità moralmente maggiorenne è una società senza Stato.

Questo giudizio limitativo sul valore dello Stato è confortato anche dalla convinzione che, come si è visto, i due scopi fondamentali del vivere sociale – la garanzia della proprietà e la promozione della cultura – non dipendono dallo Stato, ma dalla società naturale. Anzi, l'esperienza storica insegna che in molti casi gli Stati hanno reso precario il godimento della

proprietà e hanno ostacolato il perseguimento della cultura e delle finalità morali dell'uomo. In quest'ultima circostanza non solo è possibile, ma diventa doveroso rescindere il contratto sociale. In base a queste considerazioni, all'inizio degli anni Novanta Fichte dimostrava la legittimità della rivoluzione francese, interpretata come la risoluzione di un contratto sociale iniquo e la sua sostituzione con un nuovo patto, più vicino all'essenza e alla finalità dell'uomo. È evidente quanto su queste idee del giovane Fichte «giacobino» abbia influito la lettura di Rousseau, la cui opera liberatrice è da lui accostata a quella di Cristo e di Lutero.

17.8. *La seconda fase del pensiero politico: l'organicismo e il nazionalismo*

A partire dal 1800, il pensiero politico di Fichte assume una configurazione notevolmente diversa. I presupposti giusnaturalistici arretrano sullo sfondo, mentre emergono sempre più evidentemente le convinzioni organicistiche. Per «organicismo politico» si intende una dottrina che, estendendo all'ambito politico categorie proprie del mondo naturale, considera la società e lo Stato come organismi, nei quali le parti esistono soltanto in funzione del tutto. L'organicismo si oppone pertanto essenzialmente al giusnaturalismo, sia perché concepisce la società come una totalità organica di membri anziché un aggregato meccanico di individui indipendenti, sia perché afferma la priorità del tutto sulle parti anziché privilegiare il momento dell'individualità.

La svolta del pensiero politico di Fichte è già chiaramente percepibile nello *Stato commerciale chiuso* del 1800, nel quale il modello organicistico diventa una categoria politica indispensabile per comprendere la struttura e le funzioni dello Stato. L'idea fondamentale è che «il compito dello Stato è prima di tutto di dare a ciascuno il suo, immettendolo nella proprietà, e poi proteggervelo» (cap. I). Le funzioni dello Stato non sono quindi solo giuridiche, ma anche economiche. La concezione negativa e liberale dello Stato di diritto degli anni Novanta è sostituita da quella positiva di un organismo politico preposto alla pianificazione globale dell'economia nazionale. Le funzioni primarie dello Stato sono quindi: la divisione della popolazione in tre ceti fondamentali destinati a diverse attività economiche, il controllo del numero degli appartenenti a ciascun ceto, la garanzia dell'equilibrio tra i diversi settori della produzione, la

determinazione del prezzo delle merci. Per realizzare questa serie di equilibri, Fichte ritiene indispensabile imporre lo «Stato commerciale chiuso», in cui la proibizione di ogni commercio privato con l'estero e la riduzione al minimo di quello pubblico impediscono ogni interferenza esterna sull'economia nazionale.

Nei *Tratti fondamentali dell'età presente* (1806), la tendenza organicistica di Fichte riceve un fondamento metafisico, oltreché economico-politico, in armonia con i nuovi sviluppi della dottrina della scienza. Lo Stato è costituito dall'insieme, necessariamente finito, degli individui che lo compongono. Ma poiché in esso le forze dei singoli sono rivolte a uno scopo comune, lo Stato non è un semplice aggregato di individui, ma una totalità unitaria. In questo modo, la totalità relativa dello Stato diventa immagine della totalità assoluta, cioè, sul piano sensibile, dell'umanità intera e, sul piano intelligibile, di quel Sapere assoluto che nella dottrina della scienza costituisce l'aspetto conoscibile di Dio. Essendo espressione di totalità, lo Stato comporta la completa subordinazione dei fini individuali a quelli generali: l'individualismo giusnaturalistico, per il quale l'apparato statale esiste solo in funzione dell'individuo, è completamente rovesciato nel suo opposto. Inoltre, sempre in quanto immagine della totalità assoluta, lo Stato si prefigge la stessa finalità dell'intero genere umano, la realizzazione della cultura, che nella sua fase giusnaturalistica Fichte aveva demandato alla società naturale. L'iniziale antistatalismo fichtiano si capovolge nel riconoscimento del valore assoluto dello Stato.

Nei *Discorsi alla Nazione tedesca*, pronunciati nell'inverno 1807-8 in una Berlino occupata dalle truppe napoleoniche, l'organicismo politico di Fichte viene applicato, anziché alla nozione di Stato, al concetto di nazione, recentemente introdotto dalla cultura romantica. Fichte si rende conto di quanto la Germania, oppressa da Napoleone, sia debole politicamente e militarmente, e indica come sola possibilità di risorgimento civile il ricorso a una nuova educazione nazionale, fondata sul superamento dell'egoismo e dell'individualismo a favore di un rinnovato senso della comunità. In questo modo, l'organizzazione politica e culturale della nazione diventa un'immagine fenomenica dell'ordine morale soprasensibile e di Dio stesso. Soltanto i tedeschi – nei quali Fichte comprende tutti i ceppi germanici – possono tuttavia ricevere la nuova educazione nazionale, poiché essi sono i soli a parlare una «lingua

originaria» (o «viva»), nella quale si è conservata una spontanea corrispondenza tra i termini e la realtà che essi designano, mentre nelle lingue neolatine (lingue «morte») la correlazione tra termine e cosa significata è ormai stereotipata, convenzionale, astratta. Alla vitalità della lingua tedesca fa riscontro quella del popolo che la parla, il solo ormai in grado di trovare una perfetta corrispondenza tra pensiero e azione, il solo capace di subordinare gli interessi individuali a quelli generali. Per questo i tedeschi sono l'unico «popolo» nel vero senso della parola, inteso come unità sincronica degli individui nella società nazionale e come unità diacronica delle generazioni nello sviluppo storico. Anche se sono divisi in una pluralità di Stati, i tedeschi costituiscono pertanto una sola nazione culturale e ideale. Essi soltanto, per quanto di fatto in catene, hanno il senso della libertà, poiché sono capaci di nutrire la fede nell'illimitato, nell'infinito, nella vita universale che è immagine di Dio.

Nella sua ultima opera politica di rilievo, la *Dottrina dello Stato* del 1813, Fichte congiunge infine le nozioni, prima usate distintamente, di Stato e di nazione. Egli auspica un organismo politico in cui il compito specifico dello Stato – un'attività di organizzazione totale, che determini l'intera vita politica, sociale ed economica della comunità – non si realizzi più attraverso strumenti coercitivi, ma attraverso quella spontanea e amorosa fusione dell'individuo nella totalità che deve caratterizzare la vita della nazione. Questo organismo politico, a cui Fichte dà il nome di «impero» (*Reich*), è uno «Stato di ragione», perché la sua organizzazione non è che la realizzazione politica di una volontà assolutamente razionale, e uno «Stato etico», perché partecipando a esso l'individuo realizza gli aspetti fenomenici della sua destinazione morale.

17.9. *La filosofia della storia*

Con l'ultima fase del pensiero di Fichte – quella contrassegnata, sul piano filosofico, dalla svolta religiosa e metafisica della dottrina della scienza e, sul piano politico, dall'assolutizzazione dello Stato – è connessa anche la sua concezione della storia. In un quadro in cui il mondo sensibile e il genere umano sono considerati come manifestazioni fenomeniche dell'Idea divina, anche la progressiva realizzazione della libertà, che prima del 1800 appariva come un compito infinito dell'Io

puro, assume un carattere metafisico. La Ragione assoluta che domina il mondo – Dio stesso, in quanto si manifesta nell'elemento della temporalità – si realizza dapprima come «istinto», cui gli uomini obbediscono inconsciamente, poi a poco a poco in maniera sempre più trasparente, con una sempre maggiore coscienza. Questo cammino dall'inconsapevolezza alla coscienza, dall'oscurità alla luce, è anche un processo dall'istinto alla libertà: la storia del genere umano è la storia della progressiva realizzazione della libertà nell'uomo, cioè la storia della sua progressiva comprensione e adesione spontanea alla Ragione assoluta che guida le sorti del mondo.

La libertà che si realizza nella storia non è quindi una libertà di arbitrio, che lasci spazio al caso o alle determinazioni soggettive della volontà. Al contrario, la libertà coincide con la necessità assoluta. «Ciò che realmente esiste, esiste per assoluta necessità; e deve esistere necessariamente nella precisa forma in cui esiste. Non potrebbe non esistere, né potrebbe esistere diversamente da come esiste» (*Tratti fondamentali dell'età presente*, lezione IX). La libertà di cui qui si parla è la libertà dall'istinto sensibile, dall'inconsapevolezza con cui gli uomini fanno ciò che fanno senza conoscere la necessità assoluta che li guida. Quando invece gli uomini diventano coscienti del fatto che a fondamento del loro essere e del loro agire vi è un Assoluto – che opera sì necessariamente, ma con l'intrinseca necessità della ragione, non con quella estrinseca del fato – essi comprendono il vero significato delle loro azioni e attuano spontaneamente ciò che prima facevano sotto la coercizione dell'istinto.

18. L'età del romanticismo in Germania

18.1. *Caratteri generali dell'età romantica*

Tra il 1770 e il 1830 la Germania conosce una formidabile fioritura culturale. Questi sessant'anni, nei quali si concentra la produzione spirituale di filosofi come Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, nonché di letterati come Goethe e Schiller, racchiudono quella che è stata chiamata l'età classica tedesca (*deutsche Klassik*). Dal punto di vista filosofico, il periodo è contrassegnato da tre manifestazioni diverse: il criticismo, l'idealismo e il romanticismo. I primi due sono abbastanza facilmente definibili e circoscrivibili. Il criticismo, almeno nella sua forma originaria, nasce e muore con Kant, poiché le discussioni a cui dà luogo in funzione di una riorganizzazione sistematica dell'opera kantiana costituiscono l'anticamera dell'idealismo. L'idealismo, nato dalla revisione del criticismo a opera dei post-kantiani e di Fichte, è sviluppato da Schelling e sostanzialmente concluso da Hegel, poiché i suoi sviluppi successivi, in Germania, sono per lo più una riformulazione, spesso scolastica, dell'opera hegeliana. Il romanticismo, invece, sfugge a ogni precisa determinazione cronologica. Come fenomeno tedesco, è approssimativamente compreso tra il 1795 e il 1830, includendo anche il tardo romanticismo, ma la sua diffusione nei diversi paesi europei – soprattutto Inghilterra, Francia, Italia e Spagna – va oltre la metà dell'Ottocento. Se è difficile determinare i limiti temporali del movimento romantico, ancora più complesso è enuclearne i caratteri fondamentali, poiché la produzione filosofica e letteraria dei suoi esponenti è eterogenea e spesso mancano criteri oggettivi per decidere se un autore possa o non possa essere definito «romantico». Ciononostante, è possibile individuare alcuni temi o atteggiamenti culturali che, per la loro frequente ricorrenza, possono essere considerati come «caratteri

generali» del romanticismo, anche se non sono necessariamente presenti in tutti gli autori solitamente considerati romantici.

Il carattere più generale della cultura romantica – il termine deriva dall'inglese *romantic*, usato sin dalla metà del Seicento come sinonimo, spesso spregiativo, di romanzesco e fantastico – è la polemica contro il razionalismo illuministico. La ragione non è più considerata la principale facoltà umana: sul piano teoretico essa appare fonte di un sapere formale, che non coglie l'intima essenza della realtà; sul piano pratico, sembra disconoscere la vera natura dell'uomo, che non è né esclusivamente né primariamente razionale. Alla ragione vengono quindi contrapposti il «sentimento», che coglie intuitivamente ciò che sfugge all'analisi razionale; l'«istinto», che indica immediatamente all'uomo le ragioni di una scelta; e la «passione», che è il movente irrinunciabile dell'azione. In realtà, il valore di sentimento, istinto e passione era già stato riconosciuto in alcuni filoni della filosofia anglosassone (si pensi ai moralisti Shaftesbury e Hutcheson e allo stesso Hume) o, più in generale, dagli stessi illuministi francesi, che solo un'immagine di scuola può interpretare come paladini di un rigido razionalismo. Tuttavia in quegli autori la dimensione sentimentale ed emotiva era considerata non opposta, ma complementare a quella razionale. In ambito romantico, invece, essa è per lo più sentita come un'alternativa alla ragione discorsiva, intesa come una forma inadeguata di conoscenza.

Conseguenza della rivalutazione della sfera emotiva è la riscoperta del valore della soggettività, intesa non più cartesianamente, come semplice autocoscienza, o kantianamente, come soggetto trascendentale, ma come fonte insondabile della vita interiore. Essa è la sede in cui si manifesta quell'energia spirituale, del tutto irriducibile alla pura ragione, che consente di cogliere immediatamente la verità e di compiere azioni grandiose. Ciò conferisce alla soggettività un duplice valore. Da un lato, la sua riscoperta si traduce in una rivalutazione dell'individualità. Il soggetto razionale-trascendentale, di ascendenza cartesiano-kantiana, era assolutamente indifferenziato; viceversa il soggetto romantico è qualcosa di assolutamente peculiare, poiché il suo particolare modo di sentire, le sue particolari passioni, la sua particolare storia personale lo differenziano da tutti gli altri. Dall'altro lato, la soggettività romantica è strettamente connessa con la nozione di infinito. Ogni soggetto, in quanto individuo

irripetibile, ha un valore infinito e può realizzarsi soltanto attraverso il congiungimento con l'infinito. Mentre la filosofia moderna riconosce nel finito la dimensione propria dell'uomo, riservando l'infinito a un Dio trascendente o, comunque, rigorosamente distinto dall'essere umano, nelle concezioni romantiche l'uomo tende ad attingere l'infinità stessa di Dio. Ma poiché, nello stesso tempo, l'uomo non può dimenticare i limiti connessi alla propria sensibilità e alla propria esistenza materiale, il suo atteggiamento fondamentale è la «nostalgia» (*Sehnsucht*) dell'infinito, l'aspirazione a ricongiungersi con quello ch'egli sente essere il suo vero elemento.

Nella tensione romantica verso l'infinito e il divino riveste una grande importanza la religione. La stessa concezione di Dio cambia radicalmente rispetto al periodo illuministico. I romantici rifiutano il deismo settecentesco, che concepiva Dio come un impersonale principio di ordine dell'universo, senza comunione spirituale con l'uomo e spesso indifferente al suo culto. A esso il romanticismo contrappone due concezioni della divinità che, malgrado la loro diversità, hanno in comune il congiungimento spirituale dell'uomo con Dio. Per un verso, viene recuperato il tradizionale teismo, cioè la concezione di un Dio vivente e personale, del quale l'uomo è immagine adeguata e con il quale si può intrattenere un rapporto di amore. Per l'altro verso, anche per la rinascita dell'interesse per Spinoza, la religiosità romantica trova espressione nel panteismo, cioè nella ricerca di un principio divino immanente alla natura.

Ovviamente ciò comporta anche una nuova concezione della natura, la quale non viene più intesa meccanicisticamente, come un insieme dominato da leggi causali e necessarie, ma – sviluppando l'insegnamento della *Critica del giudizio* di Kant – come un grande organismo, in cui le parti sono finalizzate alla vita del tutto. Sull'idea che la natura sia un'infinita forza vitale che perennemente si rinnova influì anche il recupero romantico della nozione di «anima del mondo» e degli autori rinascimentali che a essa si riferivano (Agrippa, Paracelso, Bruno). Ma determinanti per la definizione della natura in termini vitalistici furono soprattutto i risultati degli studi scientifici condotti nella seconda metà del secolo. Grande risonanza ebbero gli *Elementi di fisiologia umana* (1757-66) di Albrecht von Haller (1708-1777), incentrati sul concetto di

«eccitabilità» (o irritabilità) dei muscoli, intesa come capacità di contrarsi indipendentemente dai centri nervosi. Sul piano teorico, il concetto di eccitabilità era di grande portata, poiché rendeva possibile la spiegazione del movimento animale come fenomeno autonomo, indipendente da cause meccaniche estranee all'organismo stesso: in altri termini, esso presupponeva necessariamente la nozione di «vita». In questo senso, ebbero una ricaduta filosoficamente positiva anche gli studi dello scozzese John Brown (1735-1788) sulle possibilità di applicazione della nozione di eccitabilità all'ambito della medicina, così come le esperienze sull'elettricità animale condotte da Luigi Galvani (1737-1798) e da Alessandro Volta (1745-1827). Altrettanto rilevanti, anche dal punto di vista filosofico, furono la scoperta della pila dello stesso Volta, la spiegazione della combustione come processo di ossidazione (e quindi di sintesi di elementi, anziché di dissoluzione analitica) da parte di Antoine-Laurent Lavoisier (1743-1794), nonché le nuove applicazioni del magnetismo – conosciuto già da tempo – all'ambito della vita umana e delle relazioni sociali attraverso gli studi di Franz Anton Mesmer (1734-1815), il quale ritenne di poter spiegare l'attrazione tra due persone in termini analoghi a quella tra il ferro e il magnete. Tutti questi studi avevano in comune il riferimento alla nozione di «polarità», cioè di tensione tra un polo positivo e un polo negativo, e suggerivano pertanto l'idea che l'intera natura avesse carattere oppositivo. Il magnetismo, l'elettricità, il chimismo non sarebbero che diverse espressioni della vita della natura, la cui legge fondamentale consisterebbe appunto nella contrapposizione polare.

Tra le attività umane che il romanticismo privilegia occupa un posto di primo piano l'arte. La rivalutazione della soggettività e dell'individualità dell'uomo conducono a riconoscere un valore assoluto al genio creativo, che sta a fondamento di ogni produzione artistica. In realtà, il tema del genio era già stato trattato dall'estetica del Settecento, soprattutto inglese e francese, e ripreso nella *Critica del giudizio* di Kant: ma in quelle interpretazioni il genio era sempre sottoposto alle regole del gusto – non importa poi se tali norme fossero di natura associazionistica, razionalistica o, come nel caso di Kant, risultassero dall'equilibrio fra facoltà diverse. Il genio artistico dei romantici è, invece, assolutamente originale, cioè scaturisce immediatamente dalla peculiare soggettività dell'artista, che

non obbedisce se non alle regole che egli stesso crea. Se il Settecento aveva instaurato una stretta connessione tra genio e gusto, cioè tra creatività artistica soggettiva e criterio oggettivo del bello, il romanticismo emancipa completamente il primo dal secondo. Inoltre, il genio romantico è assolutamente naturale, cioè non è in nessun modo il risultato di una riflessione o di una costruzione razionale dell'uomo, ma scaturisce dalla forza stessa della natura, di cui l'artista si fa interprete. L'originalità e la naturalità del genio gli consentono, infatti, di esprimere in maniera del tutto immediata quel contenuto infinito che è l'essenza della realtà e che si manifesta sensibilmente nelle forze della natura: l'arte diventa il primario strumento attraverso cui l'uomo può cogliere l'infinito e il divino, al di là di tutti gli artifici della ragione e della società, che ne appannano la primigenia purezza.

Un altro aspetto rivalutato dal romanticismo è la storia. Anche in questo caso occorre osservare che la storia, trascurata dalla cultura seicentesca a causa della sua condanna da parte di Cartesio, era rinata a nuova dignità nel Settecento, sia attraverso eccellenti ricostruzioni storiografiche, sia mediante l'elaborazione di una vera e propria filosofia della storia. L'illuminismo, tuttavia, aveva ricondotto l'intero corso storico sotto la categoria generale del progresso razionale, finalizzando così l'interpretazione delle epoche passate alla celebrazione del presente, nel quale culmina lo sviluppo della ragione e l'avanzamento delle arti e delle scienze. In questa lettura razionalistica della storia, la tradizione, intesa come semplice trasmissione acritica di contenuti, appariva una falsa autorità da cui occorreva liberare il genere umano. Il romanticismo, viceversa, interpreta la storia come un processo organico e naturale, in cui l'individualità si esprime non tanto (o non solo) nelle singole persone, quanto (o soprattutto) nelle individualità collettive, cioè nei popoli, che sviluppano progressivamente le loro peculiarità e rivelano ciascuno uno degli infiniti aspetti del reale. In questa prospettiva, la tradizione perde ogni connotazione negativa, per diventare lo strumento essenziale della continuità temporale tra le epoche e tra i popoli. La storia è un unico processo di crescita dell'umanità, per cui nessuna delle epoche passate appare inutile o retrograda: di qui la rivalutazione del Medioevo, nel quale i romantici ritrovano valori – come la semplicità, la concorde unità, la naturalezza, la religiosità spontanea – ben superiori agli aridi razionalismi

del Settecento. Inoltre la tradizione è una condizione essenziale per la formazione della nazionalità, cioè di quell'insieme di fattori – linguaggio, religione, diritto, cultura, usi e costumi – che costituiscono la peculiarità specifica di un popolo e che prendono forma soltanto con il passare del tempo.

Le analisi storico-politiche degli illuministi si erano incentrate sulla realtà dello Stato. Ma la politica romantica considera con sospetto uno Stato inteso, illuministicamente, come semplice apparato istituzionale e amministrativo: nello Stato si deve piuttosto riflettere il carattere organico della nazione e, indirettamente, della realtà e della storia. Lo Stato non è quindi una macchina burocratica, in cui si rispecchi lo stesso meccanicismo che il Settecento attribuiva alla natura. Al contrario, è un organismo vivente: i suoi cittadini non sono i consoci di un patto arbitrario, ma gli organi di un corpo sociale la cui unità è storica e metafisica, prima ancora che politica.

18.2. *La preparazione del romanticismo: lo «Sturm und Drang»*

Nella formazione della temperie culturale dalla quale scaturirà il romanticismo è determinante il movimento, prevalentemente letterario, dello «Sturm und Drang» («tempesta e impeto»), la cui breve stagione fiorì in Germania nel decennio tra il 1770 e il 1780. La denominazione di «Sturm und Drang» – introdotta assai più tardi, nelle lezioni tenute da August Wilhelm Schlegel tra il 1801 e il 1804 – trae origine dal titolo di un dramma, peraltro di scarso valore letterario, di Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), che fu uno degli aderenti al movimento. Oltre a Klinger, ne furono esponenti il drammaturgo Jacob Michael Reinhold Lenz (1751-1792), Friedrich Müller (1749-1825), Johann Anton Leisewitz (1752-1806) e altri letterati meno noti. Rientrano nello «Sturm» anche le opere giovanili di Wolfgang Goethe (1749-1832), come i drammi *Goetz von Berlichingen* e *Prometeo*, la prima redazione del *Faust* (il cosiddetto *Urfaust*) e il romanzo *I dolori del giovane Werther*; nonché le prime tragedie di Friedrich Schiller (1759-1805), soprattutto *I Masnadieri*. Alla corrente sturmeriana appartiene anche la prima fase dell'attività di Johann Gottfried Herder (1744-1803).

Lo «Sturm und Drang» è stato solitamente interpretato come la prima reazione organizzata all'illuminismo e alla «filosofia popolare», la quale, dal 1740 al 1780, aveva diffuso tra le classi medie tedesche il verbo del razionalismo filosofico. Recentemente, tuttavia, gli studiosi si sono orientati verso un'interpretazione del movimento sturmeriano che vede in esso più una manifestazione estrema dello stesso illuminismo che un suo superamento, in quanto negli «Stürmer» esplodono finalmente quegli elementi di protesta e di critica sociale e culturale che avevano caratterizzato l'illuminismo francese e che erano, invece, rimasti pressoché assenti da quello tedesco. È tuttavia un dato di fatto che lo «Sturm und Drang» si opponga all'illuminismo per il suo radicale antirazionalismo e il suo rifiuto del discorso argomentativo come strumento di ricerca e di comunicazione del sapere. Esso costituisce, piuttosto, una forma di «scapigliatura» giovanile contro i gusti «filistei» (cioè borghesi) dell'epoca: non a caso i suoi maggiori esponenti, Goethe, Schiller ed Herder, in età più matura si allontaneranno dal movimento.

I temi cari agli «Stürmer» sono analoghi a quelli del romanticismo, dei quali rappresentano insieme una anticipazione e una esasperazione. La rivalutazione dell'individuo si esprime nella forma del «titanismo». L'uomo è concepito come una forza naturale infinita, dotata di forti passioni, smisurati desideri e una sublime genialità. Nasce così la figura dell'eroe che, disprezzando ogni convenzione sociale e ogni senso razionale della misura, abbatte tutti i limiti e si rivela «più che uomo», *Übermensch*: questo termine, generalmente tradotto con «superuomo» e reso famoso da Nietzsche, nasce appunto con lo «Sturm und Drang» ed è documentato, tra l'altro, nel *Faust* goethiano.

Uno dei temi più ricorrenti nel movimento è quello della natura, intesa come forza creatrice incoercibile, vita infinita che pervade l'intero universo, ma anche fonte originaria di purezza e integrità. Nella determinazione di questo concetto influì molto la lettura di Rousseau, interpretato – più di quanto il testo lo consentisse – come fautore di un radicale ritorno al mondo naturale. Altrettanto importante fu l'assunzione di modelli letterari come Shakespeare, sentito come uno scrittore la cui naturalità prorompente abbatteva qualsiasi schema di scuola; i poemi di Ossian, che alcuni «Stürmer» credevano realmente esistito; e, più in generale, tutta la letteratura popolare o «primitiva». Alla concezione della

natura come forza primigenia è connessa la rivalutazione del genio, inteso anch'esso come espressione di naturalità, al di là di ogni convenzione e ogni regola formale. Nello stesso tempo, l'attribuzione alla natura di una potenza e di una creatività infinita implica il riconoscimento del suo carattere divino: gli esponenti dello «Sturm und Drang» sono generalmente sostenitori di un esuberante panteismo, in cui la celebrazione della forza della natura, dell'originalità del genio e della titanica potenza dell'uomo fanno tutt'uno con la venerazione della divinità immanente al mondo.

18.3. *La filosofia della fede: Hamann e Jacobi*

Ai margini dello «Sturm und Drang» è collocabile la figura di Johann Georg Hamann (1730-1788), detto il «mago del Nord» per il suo stile ispirato e involuto e perché era nativo della nordica Königsberg, la patria di Kant. Durante una permanenza a Londra per ragioni di affari, che peraltro lo portarono al fallimento e a una conseguente crisi esistenziale, Hamann ebbe un'illuminazione leggendo la Bibbia. Tornato in patria, egli si dedicò allo sviluppo della sua filosofia religiosa, intrattenendo rapporti amichevoli con Kant, malgrado l'estrema lontananza delle rispettive posizioni dottrinali, e una più intensa comunicazione spirituale con Jacobi ed Herder, il quale fu per molti versi un suo discepolo. Hamann è autore, tra l'altro, di *Memorabili socratici* (1759), in cui a Socrate si riconosce il merito di aver sconfessato la dottrina razionalistica dei sofisti, giungendo alla consapevolezza di «sapere di non sapere»; nonché di una *Metacritica del purismo della ragione*, redatta nel 1784 ma rimasta inedita, nella quale rimprovera a Kant di aver separato sensibilità e intelletto.

L'errore fondamentale di Kant è, per Hamann, l'aver concepito la ragione come «pura», fornita di forme a priori indipendenti dalla sensibilità e dalla storicità dell'uomo. La ragione è invece inseparabile dal linguaggio, che ne è l'«organo» fondamentale. Ma il linguaggio – o, meglio, la pluralità delle lingue specifiche – non ha una struttura formale apriorica e astorica: esso dipende dalla sensibilità, che gli fornisce le immagini, e dalle particolari esperienze culturali del popolo che lo parla. La vera ragione non è quella che opera mediante categorie logico-formali, ma quella che si attiene alla concretezza delle immagini linguistiche, con

quanto di allusivo e di simbolico esse contengono. La ragione è quindi strettamente connessa con la poesia, che è l'espressione più elevata dell'incontro tra l'elemento sensibile e quello simbolico. La poesia è particolarmente vicina al linguaggio originario di Dio, che si rivela nella natura e nella Scrittura attraverso il valore simbolico delle immagini sensibili.

Al riconoscimento dei limiti della ragione discorsiva si accompagna in Hamann la rivalutazione della fede, alla quale egli giunge attraverso la lettura di Hume e l'accettazione della sua dottrina della credenza. Infatti quella che in Hume era una conoscenza pre-razionale volta alla rappresentazione del mondo naturale e all'azione pratica diventa in Hamann anche e soprattutto una fede religiosa, intesa a rivelare all'uomo quella realtà trascendente che nessuna ragione gli può far conoscere.

Il problema della fede si ripresenta con forza in Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), anch'egli influenzato in gioventù dallo «Sturm und Drang», come testimoniano i due romanzi epistolari *Allwill* (1777) e *Woldemar* (1779). Jacobi fu in contatto sia con gli esponenti del più maturo illuminismo tedesco (soprattutto Lessing) sia, più tardi, con gli idealisti Fichte, Schelling ed Hegel, rispetto ai quali assunse una posizione di critica radicale. Fu anche in rapporto con Hamann e con Herder. È autore di famosissime lettere a Mendelssohn *Sulla dottrina di Spinoza*, pubblicate in forma ampliata nel 1789 e, oltre ad altri scritti occasionali, di un saggio *Sulle cose divine e sulla loro rivelazione* (1811).

L'aspetto fondamentale della speculazione di Jacobi è l'affermazione della priorità della fede sulla ragione. «Noi tutti siamo nati nella fede, e nella fede dobbiamo restare, così come tutti siamo nati nella società, e nella società dobbiamo restare». La fede viene intesa come un sapere immediato che è «elemento di ogni conoscere umano». Infatti, essa può essere certezza del mondo sensibile (e in ciò anche Jacobi accoglie evidentemente un suggerimento di Hume) oppure certezza delle cose divine. Tanto nella forma sensibile quanto nella forma religiosa la fede è comunque sempre «rivelazione»: essa comporta un atteggiamento di passività e di ricettività rispetto a qualche cosa che si rivela. Nell'ultima fase della sua speculazione Jacobi introduce, invece, una distinzione tra la fede sensibile e quella religiosa, riservando a quest'ultima il nome di «ragione». Ma la ragione di Jacobi non è ovviamente la ragione discorsiva

e argomentativa, che procede costruendo gradualmente il proprio oggetto, bensì una ragione intuitiva che si apre con assoluta immediatezza alla verità. Per questo Jacobi sarà, con Schelling, uno degli obiettivi principali della polemica anti-intuizionistica condotta da Hegel.

La battaglia che Jacobi sostiene contro il razionalismo astratto si configura anche come una battaglia contro il panteismo e l'ateismo. Il tentativo compiuto dal razionalismo, da Cartesio in poi, di comprendere con la ragione (finita) l'esistenza di Dio (infinito) ha infatti avuto come risultato l'affermazione dell'identità tra finito e infinito, mancando di riconoscere l'incommensurabile superiorità del secondo sul primo. Esemplare è in proposito il panteismo di Spinoza che, facendo coincidere la divinità con la natura, nega la specificità del divino e si traduce in un sostanziale ateismo. L'idealismo di Fichte – passando attraverso la filosofia trascendentale kantiana – non è che la naturale conseguenza del razionalismo spinoziano, poiché risolve l'intera realtà nell'assoluta razionalità dell'io. Analogamente, identificando spirito e natura, Schelling riconduce l'infinito al finito e riproduce l'essenziale ateismo di Spinoza. Anzi, con la dottrina dell'identità indifferenziata, egli risolve la realtà in un concetto vuoto, in un nulla, facendo dell'idealismo una forma di «nichilismo».

Nelle lettere a Mendelssohn *Sulla dottrina di Spinoza*, per dimostrare gli esiti perniciosi del panteismo spinoziano, Jacobi riferisce una conversazione da lui avuta con Lessing nel 1780 – un anno prima della sua morte – nella quale il filosofo illuminista gli avrebbe confidato di avere ormai abbracciato la tesi spinoziana dell'Uno-tutto. Questa rivelazione originò una celebre polemica sul panteismo (*Pantheismusstreit*), alla quale parteciparono i maggiori esponenti della cultura del tempo, da Mendelssohn stesso a Kant, da Herder a Goethe. Il risultato fu opposto a quello desiderato da Jacobi: anziché agitare lo spettro dell'ateismo, egli provocò, infatti, la rinascita dell'interesse per Spinoza e irrobustì la tendenza al panteismo che già animava la cultura post-illuministica. I giudizi che i partecipanti alla polemica espressero sulla filosofia di Spinoza e sulla sua concezione della divinità furono infatti generalmente molto favorevoli: essi possono essere compendiati da quello di Goethe, cui non mancò il coraggio di definire Spinoza un filosofo «theissimus et christianissimus».

18.4. *Herder*

Una delle figure più importanti dell'età classica tedesca è quella di Johann Gottfried Herder (1744-1803). Nato a Mohrungen, nella Prussia orientale, egli fu allievo di Kant, nella fase precritica del suo pensiero, a Königsberg. Grande viaggiatore – nel 1778-79 fu anche in Italia – Herder conobbe a Parigi i maggiori Enciclopedisti, ad Amburgo Lessing e Reimarus, a Strasburgo Goethe, con il quale diede l'avvio allo «Sturm und Drang». Fu amico, oltre che di Goethe e di Schiller, dai quali tuttavia si allontanò dopo la loro svolta «classica», anche del poeta romantico Jean Paul Richter. Tra le sue opere filosoficamente più rilevanti vanno ricordati: il *Trattato sull'origine del linguaggio* (1772), *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* (1774) e, il suo capolavoro, le *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (1784-91).

I diversi aspetti del pensiero di Herder trovano espressione unitaria nella sua concezione della storia, destinata a influenzare direttamente il romanticismo e indirettamente lo storicismo tedesco di fine secolo. La storia appare a Herder come un grandioso processo unitario, nel quale l'umanità realizza progressivamente se stessa, con i propri valori, le proprie manifestazioni e istituzioni. Ma l'unità del corso storico non è più data, come nella filosofia della storia illuministica, dal criterio univoco del progresso della ragione, che considera le età più arretrate semplici strumenti di preparazione delle più illuminate epoche finali. Essa consiste, piuttosto, nel fatto che la storia costituisce un tutto organico, all'interno del quale le singole epoche e le singole manifestazioni storiche rappresentano momenti – parimenti essenziali – della totalità. In *Ancora una filosofia della storia*, Herder istituisce una stretta correlazione tra le epoche dello sviluppo dell'umanità in generale e le età della vita umana individuale: il mondo orientale antico corrisponde all'infanzia dell'umanità, le civiltà egizia e fenicia alla fanciullezza, la grecità alla giovinezza, il mondo romano alla virilità, fino a che le invasioni dei popoli barbarici non infondono nuova vitalità all'ormai senescente impero. Nelle *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, invece, l'unità del processo storico è garantita dal fatto che ciascun singolo popolo, che via via si affaccia alla ribalta della storia, costituisce una particolare determinazione del concetto poliedrico di «umanità»: la storia è, dunque,

il processo attraverso cui il genere umano realizza se stesso, arricchendosi progressivamente dei caratteri – tutti ugualmente importanti, perché tutti essenziali – che vengono incarnati dai diversi popoli e dalle loro differenti culture. Sul piano metafisico, l'unità della storia è anche garantita dalla *provvidenza divina*, che presiede all'armonico sviluppo della totalità storica: la provvidenza non è però da intendersi come azione di un Dio trascendente il mondo, ma è un'intelligenza immanente alle forze stesse della storia.

Nelle *Idee* è inoltre affermata la continuità tra storia naturale e storia umana. Un unico processo storico, retto dalle stesse leggi e sostenuto dalle stesse forze, va dalla formazione dell'universo alla storia degli uomini. Per quanto riguarda la storia naturale esiste un «prototipo», una forma originaria fondamentale, che si ripresenta in tutte le tappe dello sviluppo dei corpi: i diversi fenomeni naturali – inorganici, organici, animali – non sono che complicazioni sempre maggiori di quell'unico prototipo, di modo che le diverse specie vegetali e animali possono essere collocate su un'unica scala evolutiva che culmina nel corpo umano. L'uomo si trova al termine della storia naturale e al principio di quella spirituale: la sua struttura fisica – la sola tra le specie animali a essere caratterizzata dalla stazione eretta – fornisce la base naturale per lo sviluppo delle facoltà spirituali: la ragione e il linguaggio.

Fedele all'insegnamento di Hamann, Herder insiste sulla stretta connessione tra ragione e linguaggio, entrambi risultato di uno sviluppo storico. Già sin dal *Trattato sull'origine del linguaggio*, egli aveva sostenuto che «senza linguaggio l'uomo non ha ragione, e senza ragione non ha linguaggio». La lingua non serve soltanto per comunicare, ma produce le immagini mentali con cui l'uomo pensa, e consente quindi all'uomo di formarsi un mondo spirituale in cui, a differenza degli animali, si possono sviluppare arte e libertà. L'origine del linguaggio non è né convenzionale né divina, ma naturale e storica. Il linguaggio è una conseguenza spirituale della stazione eretta degli uomini, la quale permette una particolare struttura del capo e del cervello. L'uomo «impara» a parlare attraverso un processo naturale di sviluppo; ma, poiché imparando a parlare impara anche a ragionare, la ragione stessa è il risultato graduale di un lento processo naturale e non una facoltà posseduta integralmente sin dall'origine.

18.5. *Il classicismo di Goethe e Schiller*

Lo «Sturm und Drang» fu un fenomeno effimero, espressione più della giovane età dei suoi rappresentanti che di una radicata tendenza culturale. Dagli anni Ottanta Herder maturò una più compassata concezione della storia, mentre Goethe e Schiller si avviarono, prima individualmente poi congiuntamente, verso un'esperienza filosofico-letteraria che, in opposizione agli eccessi degli «Stürmer», assumeva come modello l'antichità classica, con il suo senso dell'armonia e delle proporzioni. I valori della cultura greca erano già stati al centro degli studi di Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), con le *Considerazioni sull'imitazione delle opere greche in pittura e scultura* (1755), la *Storia dell'arte nell'antichità* (1764) e le *Considerazioni sulla storia dell'arte* (1767). Per Winckelmann l'arte greca realizza il bello assoluto, in quanto idealizza il proprio oggetto, privandolo delle connotazioni particolari e realistiche e facendone un'espressione dell'universale. La statua greca non rappresenta un singolo individuo, ma il concetto stesso dell'umanità nella sua perfezione: la misura, l'equilibrio, la proporzione tra le membra sono un indizio fisico dell'armonia spirituale che deve regnare nell'uomo. In Winckelmann, tuttavia, la grecità rappresenta un passato che dev'essere contemplato come una perfezione insuperabile, ma che non può più ritornare. Goethe e Schiller, viceversa, ritengono che lo spirito della classicità possa essere rivissuto dal poeta e dall'artista, come un valore e uno stile di vita che appartengono all'essenza stessa dell'uomo.

Il classicismo tedesco è legato all'ambiente culturale sviluppatosi attorno alla piccola corte di Weimar, dove nel 1775 il diciottenne duca Karl August aveva chiamato Johann Wolfgang Goethe in qualità di educatore. Nel 1787 giunse a Weimar anche Schiller. Inizialmente i rapporti tra i due non furono privi di ombre, ma nel 1794, dopo una lunga discussione in casa di amici, che servì a dissipare i malintesi, nacque tra loro una profonda amicizia, interrotta soltanto dalla morte di Schiller nel 1805. Il classicismo tedesco in senso stretto viene generalmente fatto coincidere con questo periodo, che vede un'intensa collaborazione tra i due poeti, sancita perfino da opere letterarie comuni (come le *Xenien*). Ma occorre non dimenticare che ciascuno di essi si era avviato sulla strada del classicismo autonomamente e precedentemente al '94: l'opera di Goethe

che meglio rappresenta questo atteggiamento culturale, l'*Ifigenia in Tauride*, fu messa in versi durante il viaggio in Italia del 1786-88.

Sul piano filosofico, l'aspetto più rilevante del pensiero di Goethe è la sua filosofia della natura, esposta soprattutto nel *Tentativo di spiegare la metamorfosi delle piante* (1790) e nella *Teoria dei colori* (1810). Alla base della concezione goethiana della natura vi è un fondamentale panteismo, che egli deriva dalla lettura di Plotino, di Bruno e di Spinoza. Si tratta di una «natura vivente», inizialmente considerata, secondo i parametri dello «Sturm und Drang», come un'inesauribile forza primigenia, dalle mille trasformazioni e dai mille volti, compresi quello umano e quello divino. Successivamente questa visione letteraria si trasforma in una concezione più scientifica, che considera la natura come la sede dell'evoluzione, per complicazione successiva, di un unico fenomeno originario (*Urphänomenon*). Nel suo viaggio in Italia, a Palermo, Goethe credette di avere scoperto la forma della pianta originaria (*Urplanz*): uno stelo dal quale si dipartono i rami e le foglie. La stessa struttura si ritrova anche nella costituzione fisica dell'uomo, come colonna vertebrale da cui si diramano gli arti. L'intenzione di Goethe è quella di costruire una «morfologia della natura», cioè uno studio qualitativo delle «forme» naturali, condotto attraverso l'intuizione e l'osservazione diretta dei cinque sensi: la sua indagine della natura diverge quindi nettamente dalla metodologia della scienza moderna, fondata sulla riconduzione dei fenomeni a elementi quantitativi, misurabili matematicamente attraverso procedure sperimentali oggettive.

L'ostilità di Goethe verso la fisica newtoniana, improntata al meccanicismo causale, si ritrova anche nella sua «teoria dei colori». Servendosi di un prisma di cristallo, Newton aveva scoperto che la luce bianca può essere scomposta in raggi ai cui differenti indici di rifrazione corrispondono, nella percezione soggettiva, i diversi colori. Goethe, viceversa, sostiene che la luce è un fenomeno semplice e i colori derivano dalla contrapposizione polare tra chiaro e scuro, cioè tra bianco e nero. Per quanto infondata, la teoria goethiana dei colori si inserisce nella generale tendenza romantica a spiegare i fenomeni naturali come effetti della polarità, cioè a ricondurre la molteplicità delle manifestazioni a un'unica legge fondamentale della natura.

In Johann Christoph Friedrich Schiller, invece, il passaggio dallo «Sturm und Drang» al classicismo è preparato da un decennio di studi storici, che gli valsero anche la cattedra di professore di Storia all'università di Jena. Famosa fu la sua prolusione del 1789 sul tema *Che cosa significa e a qual fine si studia la storia universale*. L'autore che più influì sulla formazione filosofica di Schiller fu Kant, del quale il poeta assimilò soprattutto – come era avvenuto per Goethe e come avvenne generalmente nell'ambiente romantico – la *Critica del giudizio*.

Da Kant, Schiller deriva la consapevolezza che nell'uomo esiste una doppia natura: da un lato, l'uomo sensibile, sottoposto alle necessità del mondo fenomenico; dall'altro, l'uomo morale, il soggetto noumenico, espressione di libertà e di ragione. In una lirica del 1795, *L'ideale e la vita*, che compendia in forma poetica i convincimenti filosofici di Schiller, la prima di queste due dimensioni viene chiamata, appunto, la «vita», cioè l'insieme di rapporti che determinano necessariamente l'esistenza fenomenica dell'uomo, e la seconda l'«ideale», il compito morale che deriva all'uomo dalla sua natura razionale. Ma tra sensibilità e ragione, tra vita e ideale, non sussiste l'opposizione assoluta pretesa dal rigorismo etico kantiano, per il quale la repressione della sensibilità è condizione indispensabile per il compimento del dovere. In *Grazia e dignità* (1793), Schiller ritiene che una conciliazione dei due aspetti si possa realizzare nell'«anima bella», in cui il dovere morale viene compiuto spontaneamente, in pieno accordo con l'inclinazione sensibile. «Si dice anima bella, quando il sentimento morale è riuscito ad assicurarsi tutti i moti interiori dell'uomo, al punto da poter senza timore lasciare all'affetto la guida della volontà e da non correre mai pericolo di essere in contraddizione con le decisioni di esso». L'accordo spontaneo tra sensibilità e morale, realizzato dall'anima bella, prende il nome di «grazia». Ma qualora l'impulso sensibile torni a essere in contrasto con la legge morale, l'anima bella deve diventare «sublime» e dominare forzosamente la sensibilità con la ragione: alla grazia si sostituisce allora la «dignità».

Nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1793-95), la conciliazione tra sensibilità e ragione viene affidata al sentimento del bello. Infatti, poiché la bellezza è data dall'equilibrio tra sensibile e sovrasensibile, attraverso l'educazione estetica la natura umana realizza la propria

completezza, secondo il modello dell'uomo greco *kalokagathós*, insieme «bello e buono». Il mezzo fondamentale di cui si deve servire l'educazione estetica è il gioco, cioè un'attività che ha per fine se stessa. Nelle operazioni ludiche, infatti, la componente sensibile non è subordinata a uno scopo razionale, né il momento intellettuale è sacrificato all'impulso sensibile: in esse, viceversa, sensibilità e intelletto, materia e forma, esteriorità e interiorità, aspetti indisgiungibili di un'unica attività, sono sempre espressione di bellezza. Nel gioco si realizzano armonicamente entrambe le componenti fondamentali dell'umanità, per cui l'uomo «è completamente uomo solo quando gioca» (*Grazia e dignità*, parte prima).

Il problema del rapporto tra sensibilità e ragione trova una nuova formulazione nell'ultima opera espressamente filosofica di Schiller, *Della poesia ingenua e sentimentale* (1795-96). L'«ingenuo» e il «sentimentale» non sono per lui soltanto due forme di espressione artistica, ma anche due condizioni fondamentali dell'umanità. Il primo esprime l'unità spontanea tra l'elemento passivo della sensibilità e quello attivo dell'intelletto e della ragione. Il secondo indica, invece, la scissione dei due elementi allorché la riflessione si distingue e si rende autonoma dalla sfera sensibile ed emotiva. L'ingenuo rappresenta il momento della natura, il sentimentale quello della cultura. Ma, oltreché esprimere due diversi tipi di umanità, l'ingenuo e il sentimentale indicano anche due diverse fasi dello sviluppo storico-artistico. L'ingenuo esprime il carattere della poesia antica e, più in generale, la condizione originaria dell'umanità; il sentimentale si riferisce piuttosto alla poesia moderna e alla condizione dell'uomo storicamente progredito. Schiller elabora così una filosofia della storia in cui l'umanità, avendo perduto con il progresso culturale la sua «ingenuità» originaria, deve riproporsi la restaurazione dell'unità fra sensibilità e ragione come un compito infinito e tuttavia indispensabile al progresso dell'umanità.

18.6. *Humboldt*

Amico di Schiller e di Goethe, oltre che esponente del neo-umanesimo che si ispirava alla classicità greca, è anche Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835), fratello di Alexander, il famoso esploratore e geografo. Pur avendo ricevuto una formazione di stampo illuministico, Humboldt prese

le distanze dal razionalismo subendo l'influenza di Jacobi. Determinanti furono per lui anche l'amicizia con Schiller e i contatti con Goethe. Nel 1789, a Parigi, ebbe esperienza diretta della rivoluzione francese, che non incontrò il suo favore. Le critiche che egli vi mosse, nelle *Idee sulla costituzione dello Stato, occasionate dalla nuova Costituzione francese* (1791) – le quali risentono delle *Riflessioni sulla rivoluzione francese* (1790) di Edmund Burke – non sono tuttavia condotte in difesa della conservazione dell'*ancien régime*, ma riflettono la convinzione che le costituzioni non possono essere improvvisamente rivoluzionate in base a schemi razionalistici astratti e privi di aderenza alla realtà. Humboldt fu un politico di convinzioni liberali, che si adoperò fattivamente per far uscire la Prussia di fine Settecento dalla profonda arretratezza sociale ed economica in cui versava. Come uomo politico, egli promosse una riforma scolastica ispirata ai princìpi del nuovo umanesimo estetico schilleriano e sostenne contemporaneamente anche le riforme parallele condotte da Karl von Stein nell'ambito socio-economico (soprattutto l'abolizione della servitù della gleba) e da Gerhard Johann Scharnhorst – il maestro del filosofo e stratega Karl von Clausewitz – in quello militare (incoraggiando l'umanizzazione del soldato). Sul piano istituzionale, tuttavia, il nome di Humboldt è soprattutto legato alla fondazione dell'università libera di Berlino (1810), alla quale fece chiamare uomini come Fichte, Schleiermacher, Savigny. Le sue opere principali sono: *Idee per un saggio per determinare i limiti dello Stato*, composto nel 1792; *Piano di un'antropologia comparata* (1797); *Sullo studio comparato della lingua* (1820); *Sul compito dello storico* (1821); *Sulla differenza della struttura linguistica dell'uomo e sulla sua influenza sullo sviluppo spirituale del genere umano* (1832).

La convinzione filosofica fondamentale di Humboldt è che l'individualità riveste un valore assoluto. Ogni uomo è la manifestazione di un insieme di forze spirituali, il cui pieno e armonico sviluppo conduce – secondo l'ideale dell'umanesimo schilleriano – alla determinazione dell'assoluta peculiarità dell'individuo. «Il vero scopo dell'uomo – egli scrive – è lo sviluppo più alto e proporzionato delle sue energie fino a costituire un tutto compiuto» (*Saggio sui limiti dell'attività dello stato*, Introduzione). In Humboldt, tuttavia, l'individualità è strettamente correlata al suo polo opposto, l'«idea dell'umanità». Ogni individuo non è che una particolare espressione dell'umanità che, proprio

attraverso le singole determinazioni individuali, amplia sempre più il contenuto del proprio concetto. Humboldt tenta, infatti, di fondare un'antropologia comparata, nella quale lo studio empirico delle diverse caratteristiche umane possa condurre alla determinazione progressiva, ma mai completa, dell'idea dell'umanità.

Strettamente connessa con le nozioni di individuo e di umanità è la concezione humboldtiana della storia. Il processo storico consiste infatti nel graduale sviluppo di una molteplicità di forze individuali dal cui intreccio risulta progressivamente, di epoca in epoca, la manifestazione dell'umanità. Tali forze – che nell'ultima fase del suo pensiero Humboldt chiama «idee» e intende come entità metafisiche – non sono costituite soltanto dalle grandi personalità che fanno la storia, ma anche dalle nazioni, dai valori (l'idea di bellezza, di giustizia ecc.), dalle lingue. Agli studi linguistici Humboldt dedica, perciò, gran parte della sua attività di studioso. Il linguaggio – come era già stato sostenuto da Herder – è una produzione spontanea dello spirito, che plasma lo stesso modo di pensare di coloro che lo parlano: in termini aristotelici, esso non è un'opera compiuta (*érgon*), uno strumento inerte di cui ci si serve per comunicare, ma un'attività organica (*enérgheia*) che produce continuamente nuova realtà. Ogni lingua esprime la particolare individualità della nazione che la parla, per cui il programma humboldtiano di un'antropologia filosofica passa necessariamente attraverso lo studio comparato delle lingue, con le loro diverse strutture grammaticali e sintattiche e la loro differente evoluzione storica.

Per quanto riguarda il pensiero politico di Humboldt, la difesa del valore assoluto dell'individualità è il presupposto di una concezione liberale e negativa dello Stato. Condizione essenziale per lo sviluppo poliedrico della individualità è infatti la libertà d'azione dell'uomo e la varietà delle condizioni in cui egli si trova a operare. Pertanto lo Stato deve limitare il proprio intervento alla realizzazione delle condizioni minimali per rendere possibile la convivenza civile: la sicurezza esterna con l'esercito e quella interna con la polizia. Ogni altra intromissione dello Stato nell'attività privata del cittadino – dal controllo della produzione economica all'organizzazione dell'istruzione pubblica – è deleterio per lo sviluppo dell'individuo e, conseguentemente, dell'idea dell'umanità.

18.7. *Hölderlin*

Sospesa tra classicismo e romanticismo, senza aderire propriamente a nessuno dei due movimenti, è la figura del poeta lirico Friedrich Hölderlin (1770-1843). Egli studiò a Tubinga, insieme a Schelling e a Hegel, leggendo Platone, Spinoza, Rousseau e Kant. A Weimar, nel 1794-95, frequenterà anche Schiller e conoscerà Goethe, Fichte ed Herder. Dopo gli studi svolse l'attività di precettore in diverse città tedesche e, infine, in Francia, a Bordeaux, dove cominciarono i primi segni di uno squilibrio mentale che andò sempre peggiorando: nel 1806 ebbe una crisi decisiva, che lo condannò a trentasette lunghi anni di demenza, passati in gran parte rinchiuso in una torre a Tubinga, finché la morte lo colse nel 1843. Il valore delle sue liriche – tra i più elevati nel panorama romantico – sarà riconosciuto solo molto più tardi. Rilevanza filosofica hanno, invece, il romanzo epistolare *Iperione o l'eremita in Grecia* (1797-99) e la tragedia in versi, incompiuta, *La morte di Empedocle* (l'ultima versione è del 1802).

Il tema filosofico fondamentale dell'opera di Hölderlin è la celebrazione panteistica della natura, intesa come Uno-tutto, in cui l'individuo si deve perdere per potersi ritrovare come espressione della totalità. Quest'ultima, tuttavia, non può essere colta dalla ragione, ma può essere afferrata soltanto dall'impeto della poesia, la quale viene concepita, secondo i canoni romantici, come la più alta forma conoscitiva a disposizione dell'uomo. Oltre alla funzione noetica, la poesia ha anche il compito di educare e guidare l'umanità: il poeta è un «vate», dal quale gli altri uomini attendono la redenzione.

Un altro carattere fondamentale del pensiero e della poesia di Hölderlin è la celebrazione del dolore, inteso come dimensione metafisica e cosmica della realtà: «Non deve tutto soffrire? Tanto più è eccellente, tanto più soffrire? Non soffre la sacra natura? La volontà che non soffre è sonno, e senza morte non vi è vita». In questa concezione tragica della realtà si consuma l'estrema opposizione dell'anima romantica alla cultura razionalistica ed eudemonistica dell'illuminismo settecentesco.

18.8. *I circoli romantici*

Lo «Sturm und Drang», la «filosofia della fede», il classicismo di Goethe e di Schiller, l'umanesimo di Herder e di Humboldt, la lirica di Hölderlin, lo stesso idealismo trascendentale di Fichte sono manifestazioni diverse dell'età romantica e, in modo differente, con il romanticismo convergono su alcuni punti e divergono su altri. Romantici in senso stretto, tuttavia, sono soltanto alcuni pensatori e poeti che aderiscono a specifici circoli, nei quali il romanticismo viene teorizzato e propagato. Il primo di questi è il cenacolo di Jena, organizzato attorno alla rivista «Athenäum», diretta dai fratelli August Wilhelm e Friedrich Schlegel: di esso facevano parte anche Schelling, lo scrittore Ludwig Tieck (1773-1853) e il poeta-filosofo Novalis. Il circolo di Jena opera, inoltre, in stretto contatto con quello sorto a Berlino, che vanta esponenti come lo scrittore Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) e il teologo Schleiermacher.

August Wilhelm Schlegel (1767-1845) è importante soprattutto come letterato e traduttore. Filosoficamente rilevante per l'estetica romantica è la sua concezione della poesia: il linguaggio ha un'origine naturale e nelle sue forme primitive il segno è immediata espressione dell'oggetto designato; successivamente va perduta questa corrispondenza diretta e le lingue assumono un carattere convenzionale e arbitrario. La funzione della poesia consiste nel riscoprire il linguaggio originario, servendosi anch'essa di simboli e di metafore che consentono un'espressione immediata dei contenuti ed evitano la correlazione astratta tra termine e significato propria del linguaggio concettuale.

Di maggiore incidenza filosofica è l'opera di Friedrich Schlegel (1772-1829). In un giovanile saggio *Sullo studio della poesia greca* (1797), egli introduce una distinzione tra «poesia oggettiva» e «poesia interessante» che riprende sostanzialmente quella schilleriana tra poesia ingenua e sentimentale. Anche Schlegel ritiene che la poesia moderna (interessante) non si debba semplicemente contrapporre a quella classica (oggettiva), ma possa recuperare i valori dell'oggettività attraverso un processo di riflessione su se stessa. Schlegel elabora così – ispirandosi anche alla filosofia kantiana – l'idea di una «poesia trascendentale», o «poesia della poesia», nella quale si ricompone la scissione tra la spontanea unità della poesia classica e le consapevoli divisioni di quella moderna.

Un altro aspetto importante del pensiero di Schlegel è la teorizzazione del concetto – tipicamente romantico – di «ironia». In ambito estetico, nel quale trova la sua prima formulazione romantica, l'ironia indica il rapporto di inadeguatezza tra l'infinità dell'artista creatore, concepito come soggetto assoluto, e la finitezza dell'opera d'arte e del mondo fenomenico in cui essa si colloca. Ma il concetto viene a indicare, più in generale, l'atteggiamento di chi, comprendendo il carattere relativo degli aspetti finiti dell'esistenza, coglie l'incomparabile superiorità dell'infinito che è in sé. Così Schlegel definisce «ironia» il modo di sentire di «chi sovrasta ogni cosa, di chi si eleva infinitamente al di sopra di ogni cosa finita, anche sopra la propria arte, virtù e genialità».

Segno dell'incidenza della cultura romantica sul costume dell'epoca sono due opere filosoficamente minori, ma famosissime, di Schlegel: il saggio *Su Diotima* (1795) e il romanzo *Lucinde* (1799). In questi scritti, Schlegel elabora una dottrina dell'eros, nella quale si riconosce il diritto della donna a cercare la propria realizzazione nella passione. Soprattutto *Lucinde*, che provocò molto scandalo, contribuì notevolmente a quell'emancipazione della donna che nella cultura romantica era non solo teorizzata, ma anche praticata. Il modello autobiografico di *Lucinde* è, infatti, Dorothea Mendelssohn, figlia del filosofo illuminista Moses Mendelssohn, la quale si era separata dal primo marito per sposare Friedrich Schlegel. Altra grande animatrice del circolo di Jena era Caroline Michaelis, moglie in seconde nozze di August Wilhelm Schlegel, da cui divorziò per sposare Schelling. Numerose sono, inoltre, le figure femminili che, in ambiente romantico, hanno parte attiva nella promozione della cultura, partecipando o dirigendo circoli letterari ed emancipandosi da ruoli subalterni a quelli maschili: oltre alle suddette occorre nominare almeno Caroline von Günderrode, Bettina Brentano, Rahel Varnhagen von Ense.

Con la morte di Novalis (1801), il circolo di Jena si disperse. Schlegel tenne corsi privati a Parigi e a Colonia e nel 1808, dopo essersi convertito al cattolicesimo, si trasferì a Vienna, al servizio del principe di Metternich. Qui egli diede vita a un nuovo circolo, espressione del «tardo romanticismo» tedesco, e fondò la rivista «Concordia» (1820-23). Quest'ultimo periodo dell'attività di Schlegel è contrassegnato, sul piano politico, dalla difesa della politica restauratrice condotta dal governo

austro-ungarico dopo il Congresso di Vienna e, sul piano filosofico, da un'evoluzione del suo pensiero in senso teistico-religioso. Il problema fondamentale diventa quello di elaborare una filosofia che sostituisca l'idealismo tedesco, ricondotto ai quattro sistemi di Fichte e di Schelling da un lato (che sono espressione dell'aspetto teoretico dell'idealismo) e di Kant e Jacobi dall'altro (che ne rappresentano il versante pratico, connesso al tentativo di passare dalla filosofia alla fede con «un salto nel buio»). Ma né il metodo razionale-speculativo, né il ricorso all'atteggiamento fideistico possono cogliere l'Assoluto nella sua pienezza. Per fare ciò occorre attingere l'elemento della «personalità» come principio della vita stessa: l'ultima parola di Schlegel – espressa in cicli di lezioni dedicate alla *Filosofia della vita* (1827), alla *Filosofia della storia* (1828) e alla *Filosofia del linguaggio e della parola* (1830) – è quindi la rivalutazione di un atteggiamento religioso fondato sul teismo, cioè su una concezione di Dio come persona e come vita.

Al tardo romanticismo appartiene anche l'attività del circolo di Heidelberg, al quale aderirono scrittori come Clemens Brentano (1778-1842) e la sorella Bettina (1785-1859), a sua volta moglie di Achim von Arnim (1781-1831), nonché i fratelli Jacob (1785-1863) e Wilhelm Grimm (1786-1859), studiosi delle tradizioni popolari ed editori di una celebre raccolta di fiabe tedesche. A Heidelberg fu anche attivo Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), professore di Filologia classica presso l'università e storico delle religioni. La sua opera fondamentale, *Simbolismo e mitologia dei popoli antichi, in particolare dei greci* (1810-12) ebbe notevole influenza su Schelling, Hegel e Schlegel. Nel passaggio della cultura greca dall'età arcaica a quella classica Creuzer vede operante una componente misterica e dionisiaca di derivazione orientale, contrapponendosi all'interpretazione neoclassica, che considerava la grecità soltanto in termini di armonia e perfezione formale. Il simbolo, nelle religioni antiche come in quelle moderne, ha infatti la funzione di cogliere quelle profondità del sacro e del misterico che sfuggono a una considerazione puramente concettuale.

Un altro polo del tardo romanticismo è Monaco di Baviera, dove operò e insegnò presso l'università locale Benedikt Franz Xaver von Baader (1765-1841), le cui opere più importanti sono i cinque volumi dei *Fermenta cognitionis* (1822-25) e la *Dogmatica speculativa* (1827-28).

L'interesse fondamentale di Baader è la filosofia della natura che egli, in opposizione al meccanicismo newtoniano e kantiano, interpreta in chiave organicistica, recuperando le tradizioni neoplatonica, alchemica (soprattutto Paracelso) e mistica (Meister Eckhart, Jacob Böhme). Le proprietà della natura sono, a suo parere, derivabili dai quattro elementi fondamentali: essa è corporeità (cioè terra), processo evolutivo determinato dalla contrapposizione di forze attrattive e repulsive (fuoco e acqua), nonché trascendenza verso l'elemento spirituale dell'anima (aria). In questo modo, la filosofia della natura si traduceva in una concezione religiosa, anch'essa ampiamente influenzata dal neoplatonismo: la corporeità è la conseguenza di una caduta dell'uomo, il quale tende a riconquistare la sua dimensione spirituale e trova la propria redenzione per opera di Cristo.

All'ambiente di Heidelberg è invece legato Joseph Görres (1776-1848), uno degli esponenti del cosiddetto «romanticismo politico» tedesco. Il concetto fondamentale di questo movimento – che trova il suo manifesto in *Cristianità o Europa* di Novalis e al quale appartiene anche l'opera di Friedrich Schlegel – è che lo Stato non è un'associazione di individui fondata sul contratto sociale, ma un organismo politico assimilabile agli organismi naturali: in esso le diverse componenti sono inseparabili dal tutto e svolgono funzioni specifiche determinate dalla loro collocazione rispetto all'insieme (non a caso viene spesso ricordato l'apologo di Menenio Agrippa). Le due maggiori figure del romanticismo politico sono Adam Müller e Ludwig von Haller.

Adam Heinrich Müller (1779-1829), che operò a Berlino, è autore di una giovanile *Dottrina dell'opposizione* (1804), nella quale spiega la realtà in base a contrapposizioni polari (soggetto-oggetto, positivo-negativo ecc.), accogliendo la teoria della polarità che era stata diffusa soprattutto dalla filosofia della natura di Goethe e di Schelling. Alcune di queste polarità (giovane-vecchio, maschile-femminile, diritto-economia, guerra-pace) sono applicate da Müller alla realtà specifica dello Stato nella sua opera più matura, *Gli elementi dell'arte politica* (1809). In questo modo egli spiega la vita dell'organismo statale come un continuo «movimento», in cui la permanente tensione di elementi contrapposti non solo non impedisce l'unità del tutto, ma ne è la condizione. Di particolare importanza è la polarità tra individuo e totalità che, se da un lato mette in luce che la vita

dello Stato si concreta esclusivamente nei singoli individui, dall'altro nega la possibilità di un'esistenza autonoma dell'individuo come atomo sociale, antecedente alla società e allo Stato (così come lo avevano inteso il giusnaturalismo e il razionalismo illuministico).

Karl Ludwig von Haller (1768-1854), di Berna, è autore di una monumentale *Restaurazione della scienza politica* (1816-34), in sei volumi, la quale reca il significativo sottotitolo di «Teoria dello stato naturale e sociale, in contrapposizione alla chimera dello stato artificiale e civile». Lo Stato è il risultato della naturale sottomissione dei deboli al più forte per essere da lui protetti e governati. Haller concepisce lo Stato sul modello della famiglia patriarcale, nella quale il capo-famiglia esercita un potere incondizionato ed è sottoposto soltanto a Dio. L'analogia tra la famiglia e lo Stato è sottolineata anche dal fatto che quest'ultimo dovrebbe essere di piccole dimensioni, come avveniva nelle ristrette comunità cantonali della Svizzera.

18.9. *Novalis*

Dopo gli Schlegel, il maggiore animatore del circolo romantico di Jena fu Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, detto Novalis (1772-1801), che morì, consunto dalla tisi, a soli ventinove anni. Il suo pensiero filosofico è contenuto soprattutto in un'ampia raccolta di *Frammenti*, rimasta a lungo inedita.

A Novalis è dovuta una celebre definizione del romanticismo: «Quando conferisco al comune un senso più elevato, all'ordinario un aspetto misterioso, al noto la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita allora io lo romanticizzo». Il mondo deve essere «romanticizzato» vedendo nel particolare un valore universale e, viceversa, riconoscendo che l'universale si esprime sempre nel particolare. Ma per «romanticizzare» la realtà comune occorre guardarla con gli occhi della fantasia, più che con quelli della ragione. Negli *Inni alla notte* (1800), l'opera letterariamente più completa di Novalis, lo spazio notturno è il regno del sogno e della fantasia, intesi come indispensabili veicoli verso l'infinito. In *Heinrich von Ofterdingen* (1799), romanzo rimasto incompiuto, il protagonista rappresenta il modello del sognatore romantico, nel quale lo spirito poetico prevale nettamente sulla

considerazione razionale della realtà. La poesia è infatti intesa da Novalis nel suo significato etimologico di creazione (dal greco *poieîn*, «fare»): essa produce realtà, anzi la realtà vera, che non è la banalità del quotidiano, ma è il prodotto dello spirito. «La poesia è il reale, è la realtà assoluta. Questo è il nocciolo della mia filosofia». La poesia è, dunque, vera conoscenza e vera scienza. La filosofia stessa si riduce a poesia. Infatti, Novalis recupera la dottrina della scienza di Fichte, interpretando tuttavia l'Io non come semplice soggetto trascendentale, ma come una fonte infinita di pensiero e di realtà. L'idealismo fichtiano si trasforma così in «idealismo magico», nel quale il soggetto individuale viene riconosciuto come onnipotente, essendo in grado di trasformare il mondo con la sua volontà e la sua fantasia. «L'esecuzione dell'idea di Fichte è la miglior prova dell'idealismo. Quel che io voglio, lo posso. Agli uomini nulla è impossibile».

Questo allargamento dei poteri del soggetto sull'intera realtà comporta, nella filosofia di Novalis, una serie di identificazioni. Innanzitutto, esso implica l'unità tra individuo e natura. Nel frammento *I discepoli di Sais*, iniziato nel 1797, la natura è presentata come unitaria sia perché è pervasa da un unico fluido «simpatico», sia perché può essere identificata con il suo osservatore umano, come è illustrato dal racconto di «Giacinto e Fiorellin di Rosa», inserito nella novella come «storia nella storia». Dopo aver a lungo cercato la dea Isis, l'intima essenza della natura, Giacinto, avendola finalmente trovata e sollevatole il velo, scopre Fiorellin di Rosa, la sua amata. La natura ci è vicina, è noi stessi: basta saperla vedere. All'unità con la natura è inoltre strettamente connessa l'unità dell'uomo con Dio, giacché Novalis condivide con molti altri romantici un sostanziale panteismo. «Noi siamo, noi viviamo, noi pensiamo in Dio, poiché egli è la collettività personificata. […] Egli è tutto e dappertutto. Noi viviamo e ci muoviamo in lui, nel quale saremo». La compiuta realizzazione dell'uomo è l'«indiamento», la risoluzione nell'Uno-tutto, nella quale l'individuo esplica il suo valore infinito e nello stesso tempo l'infinito si determina come individuo: con ciò si realizza completamente l'essenza del romanticismo.

L'esigenza di unità che permea il pensiero di Novalis contrassegna anche la sua concezione politica e storica. Nella raccolta di frammenti intitolata *Fede e amore, ovvero il re e la regina* (1798), egli presenta il suo ideale di Stato inteso come comunità perfettamente armonica, dove i singoli cittadini

trovano nella coppia sovrana il loro modello di vita esemplare. Nell'ideale politico di Novalis si fondono la monarchia e la repubblica: unico dev'essere il sovrano, ma in quell'unità si condensa la partecipazione attiva di tutti gli individui.

Lo stesso carattere unitario riveste la concezione della storia illustrata in *Cristianità o Europa* (1799), in cui Novalis propone come modello storico-politico l'Europa medievale, dove tutti i popoli cristiani erano raccolti sotto la guida di un unico pontefice. La storia successiva è invece il processo attraverso cui la cristianità perde progressivamente la sua unità: la Riforma protestante, l'illuminismo e la rivoluzione francese sono le tappe fondamentali di questo processo di scissione. Ma al termine dello scritto Novalis, assumendo la funzione di vate, prevede che l'originaria unità perduta sarà presto restituita all'Europa da un «degno Concilio europeo», nel quale il tardo romanticismo restauratore vedrà la prefigurazione del Congresso di Vienna.

18.10. *Schleiermacher*

La personalità più eminente del circolo romantico di Berlino è Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Egli studiò a Halle, dove ricevette una formazione di tipo illuministico, dedicandosi con particolare interesse allo studio di Kant. La successiva lettura di Jacobi e di Spinoza, nonché i contatti con Friedrich Schlegel, a Berlino, lo allontanarono però dal razionalismo settecentesco e lo indussero ad abbracciare la causa romantica. Insegnò Teologia prima all'università di Halle, poi in quella – appena fondata (1810) – di Berlino, dove fu attivo fino alla morte. Le sue opere fondamentali sono i *Discorsi sulla religione* (1799), i *Monologhi* (1800), *La fede cristiana* (1821-22).

Il fulcro degli interessi di Schleiermacher è costituito dalla filosofia della religione e dalla teologia. In opposizione alle interpretazioni razionalistiche dell'illuminismo, egli definisce la religione come un'«intuizione dell'infinito» nella forma del sentimento. La religione consiste infatti «nell'accettare ogni cosa particolare come una parte del tutto, ogni cosa finita come espressione dell'infinito». Poiché l'infinito coincide con l'universo, la religione sarà dunque «intuizione dell'universo», inteso in primo luogo come universo naturale, come

insieme delle cose finite che rimandano all'infinito, in secondo luogo come universo morale in cui consiste lo spirito dell'uomo. Dire che la religione è intuizione dell'universo non significa, tuttavia, sostenere che con essa l'uomo consegua una completa conoscenza dell'infinito, poiché un infinito da cui fosse eliminato il senso del mistero e dell'ineffabilità non sarebbe più tale: «Voler penetrare più profondamente nella natura e nella sostanza del tutto non è più religione». L'intuizione dell'universo comporta semplicemente – e in ciò consiste l'atteggiamento autenticamente religioso – il sentimento della dipendenza del finito dall'infinito, dell'uomo da Dio. Ma questo sentimento non è qualche cosa di contingente e passeggero, non è uno stato emotivo che muta con il variare delle condizioni che lo hanno determinato, bensì è connaturato alla costituzione stessa dell'uomo: recuperando una terminologia kantiana, Schleiermacher dice che esso è un «sentimento trascendentale».

Pur essendo fondata su un sentimento «trascendentale», l'esperienza religiosa si manifesta in forma individuale in ogni singolo uomo. Ciascun individuo vive, infatti, in maniera peculiare la sua intuizione dell'infinito: in senso proprio, le religioni sono tante quanti sono gli individui. Ciò spiega il fatto che storicamente la religione abbia assunto forme diverse e si sia istituzionalizzata in una pluralità di fedi positive. Nessuna di queste religioni esaurisce in sé l'essenza stessa della religione, ma ciascuna di esse è pienamente giustificata, in quanto è uno dei possibili modi finiti in cui si rivela l'infinito. La sola religione il cui valore non viene riconosciuto da Schleiermacher è quella naturale, la quale tenta di comprendere razionalmente Dio e di dimostrarne argomentativamente l'esistenza: in questo modo l'infinito viene però ridotto alla stregua del finito e l'uomo si chiude all'esperienza religiosa.

Oltre alla riflessione teologica Schleiermacher concentra i suoi interessi filosofici sui temi della dialettica e dell'etica. Nelle lezioni sulla *Dialettica* (pubblicate postume nel 1839), egli definisce questa disciplina come la dottrina dei princìpi relativi all'arte del filosofare. Il sapere umano è scisso tra due poli contrapposti: da un lato il dato empirico, l'elemento reale, la natura; dall'altro la forma del pensiero, l'elemento ideale, la ragione. La conciliazione tra questi due poli opposti non è mai possibile nell'uomo, poiché il sapere concettuale, che gli è proprio, procede sempre per opposizioni e distinzioni. Nondimeno, l'uomo sente che il proprio sapere

dipende dalla presupposizione di quella unità, la quale deve essere intuita in un fondamento assoluto in cui tutte le opposizioni si risolvono. Questo fondamento può apparire come mondo, l'«unità che include tutti gli opposti», oppure come Dio, «l'unità che esclude tutti gli opposti». Mondo e Dio sono strettamente correlati: «Il mondo non è senza Dio, Dio non è senza il mondo». Così, la dialettica di Schleiermacher confermava i risultati della sua filosofia della religione: anche dal punto di vista gnoseologico, l'uomo sente la sua dipendenza dall'infinito come fondamento necessario del suo sapere. L'attività conoscitiva dell'uomo è, in tal modo, indisgiungibile dall'esperienza religiosa.

Un'argomentazione analoga viene condotta da Schleiermacher nelle sue riflessioni sull'etica. Nella sfera umana, alla scissione tra pensiero ed essere sul piano gnoseologico corrisponde quella tra volere ed essere sul piano etico. In questa convinzione di Schleiermacher svolge un ruolo importante la dottrina kantiana del «dover essere», che prevede la permanente frattura tra l'ideale e il reale. Ma, anche in questo caso, l'uomo sente l'esigenza di una conciliazione tra essere e volere e, ancora una volta, egli ritrova la loro unità in un fondamento assoluto che può essere intuito soltanto con il sentimento.

Un aspetto del pensiero di Schleiermacher che, pur non avendo ricevuto eccessiva attenzione da parte dei contemporanei, è stato ampiamente rivalutato nel Novecento, sono le sue lezioni sull'«ermeneutica». Fino a Schleiermacher, l'ermeneutica era stata interpretata come tecnica dell'interpretazione di specifici testi (testi letterari, storici, giuridici e, soprattutto, il testo sacro della Scrittura). Egli ritiene invece che il processo interpretativo non sia legato a un particolare testo – e quindi alla specifica disciplina storica, filologica, giuridica o teologica che di quel testo si occupa – ma riguardi qualsiasi determinazione di senso. In altri termini, Schleiermacher introduce l'uso contemporaneo del termine ermeneutica come sinonimo di teoria generale della comprensione. In proposito egli parla di un «circolo ermeneutico», cioè di una corrispondenza biunivoca tra la comprensione di un singolo punto del testo e la comprensione del testo nel suo insieme. La comprensione di ogni singolo punto getta luce sull'intero testo, mentre la comprensione dell'insieme facilita quella delle singole parti. La totalità a cui si fa riferimento nel processo interpretativo può, inoltre, essere costituita dal

linguaggio di un autore (interpretazione «grammaticale») oppure dal suo pensiero in generale (interpretazione «psicologica»).

18.11. *Il romanticismo in Europa e in America*

Il romanticismo è un fenomeno precipuamente tedesco. Il pensiero di Goethe, di Schiller, degli Schlegel, di Schelling e la ricezione romantica della filosofia di Fichte influenzarono però anche la cultura europea. In Francia il movimento trovò validi esponenti in René de Chateaubriand (1769-1848), che nel *Genio del Cristianesimo* (1802) utilizzò il patrimonio concettuale romantico per difendere i valori spirituali del cattolicesimo, e in Madame de Staël (1766-1817), che vide nel romanticismo tedesco lo sviluppo di quella reazione al razionalismo illuministico il cui impulso iniziale era da ricercarsi nelle opere di Rousseau. Il capolavoro della Staël, *Della Germania* (1813), divenne un potente veicolo di diffusione del verbo romantico al di fuori del suolo tedesco. In linea generale, però, in Francia il romanticismo ebbe esiti prevalentemente letterari: la stessa cosa può essere affermata per l'Italia, dove i princìpi romantici vennero diffusi, almeno sul piano estetico-letterario, da Giovanni Berchet (1783-1851) e da Alessandro Manzoni (1785-1873), e per la Spagna, che ebbe il suo paladino romantico in José de Espronceda y Delgado (1808-1842).

Filosoficamente rilevanti sono, invece, gli sviluppi del romanticismo in Gran Bretagna, dove esso venne propagato dal poeta-filosofo Samuel Taylor Coleridge (1772-1834). Coleridge fa propria la distinzione kantiana tra un intelletto che procede settorialmente, conseguendo soltanto conoscenze parziali, e una ragione che coglie invece la totalità. Come Fichte, Jacobi e i romantici, egli ritiene – in opposizione a Kant – che l'autentica facoltà conoscitiva sia la ragione, che, cogliendo il tutto, permette di comprendere l'essenza stessa della realtà: tale essenza consiste per Coleridge nelle «idee», che per lui assumono un valore non soltanto regolativo (come in Kant), ma sostanziale (come in Platone). La ragione consiste dunque in una sorta di «immaginazione» (analoga all'«immaginazione produttiva» di Fichte) che intuisce direttamente la realtà nel suo insieme: a essa si contrappone la «fantasia», intesa come facoltà di riprodurre concetti già dati (in analogia con l'«immaginazione riproduttiva» di Kant).

Il senso della totalità e dell'infinito che anima Coleridge si ritrova anche nello scozzese Thomas Carlyle (1795-1881), autore fecondissimo, la cui fama filosofica è legata soprattutto all'opera filosofico-satirica *Sartor resartus* (1834) e allo scritto *Gli eroi, l'eroismo e lo spirito eroico nella storia* (1841). Carlyle ritiene che tutti gli esseri siano manifestazioni simboliche – o, come egli dice, «abiti» – dell'infinita potenza che anima l'universo. Sede privilegiata della rivelazione dell'infinito sono, però, quegli individui storici eccezionali, o «eroi», che hanno lasciato la loro traccia di grandezza nei diversi ambiti dell'attività umana: divinità come Odino, profeti come Maometto, poeti come Dante e Shakespeare, scrittori come Rousseau, sovrani come Napoleone. Con questa concezione Carlyle diffondeva nella cultura europea quel culto dell'uomo straordinario che affondava le sue radici nel titanismo sturmeriano ed era stato sviluppato, oltreché dalle riflessioni romantiche (Novalis, Schleiermacher, Schlegel), soprattutto da Hegel nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*.

Negli Stati Uniti d'America, Carlyle esercitò una grande influenza su Ralph Waldo Emerson (1803-1882), il maggiore esponente del cosiddetto «trascendentalismo» americano, fiorito soprattutto a Boston, capitale culturale del «nuovo mondo». Il termine «trascendentalismo» deriva dal fatto che questi autori si ritenevano legittimi eredi della tradizione kantiano-fichtiano-schellinghiana, anche se in realtà la filosofia trascendentale era da loro letta attraverso il filtro romantico, cosicché il suo nucleo essenziale veniva ricondotto all'affermazione della superiorità del sentimento sulle altre facoltà conoscitive. Emerson, autore di *Uomini rappresentativi* (1850), contrappone anch'egli all'intelletto, finalizzato alla prassi quotidiana e scientifica, un'intuizione razionale preposta alla comprensione della totalità, e quindi dell'essenza ultima del reale. Di qui la distinzione che egli opera tra «uomini parziali», che si servono esclusivamente dell'intelletto e a cui sfugge il reale senso delle cose, e «uomini totali», o appunto «rappresentativi», i quali con la ragione colgono la potenza infinita che sta alla base della realtà.

19. Schelling

19.1. *Vita e opere*

All'ambiente romantico in generale, e al circolo di Jena in particolare, è legata la figura di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Nato nel 1775 a Leonberg, nei pressi di Stoccarda, da una famiglia molto colta, per la sua sorprendente precocità viene ammesso nel seminario teologico di Tubinga all'età di soli quindici anni, cioè tre prima dell'età stabilita. Qui divide la stanza con Hegel e Hölderlin, entrambi più anziani di lui di cinque anni. Laureatosi in teologia, si dedica ben presto alla filosofia, dopo essersi nutrito delle letture di Rousseau, di Kant e soprattutto di Fichte, del quale diviene, in un primo tempo, un sagace interprete e continuatore. Risultato di questo periodo fichtiano dell'attività filosofica del giovane Schelling sono gli scritti *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* del 1794, l'anno stesso della pubblicazione della *Dottrina della scienza* di Fichte; *Dell'io come principio della filosofia* (1795), in cui Schelling manifesta le sue simpatie per Spinoza e tenta di reinterpretarlo alla luce dell'idealismo fichtiano; nonché le importanti *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo* (1795). In quest'ultima opera Schelling ribadisce le affinità e le divergenze tra i due indirizzi filosofici, che mirano entrambi all'identità assoluta di soggetto e oggetto, ma con la differenza che il criticismo vede in essa un compito infinito, mentre il dogmatismo la presuppone come un dato di fatto.

Conclusi gli studi universitari, Schelling non abbraccia la carriera ecclesiastica, ma si impiega come precettore prima a Stoccarda poi a Lipsia. Qui studia la matematica e le scienze naturali, sviluppando quegli interessi per il mondo della natura che caratterizzano la sua produzione filosofica dal 1797 al 1800. Le sue *Idee per una filosofia della natura* (1797) entusiasmano Goethe, attraverso gli uffici del quale, nel 1798, Schelling viene nominato professore straordinario presso l'università di Jena. Le *Idee*

sono il primo di una serie di lavori in cui Schelling espone la sua «filosofia della natura»: a esse seguono *Dell'anima del mondo* (1798), il *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura* (1799) e la *Deduzione generale del processo dinamico o delle categorie della fisica* (1800). Nel 1800 esce il capolavoro di Schelling, il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, nel quale si mostra come la «filosofia dello spirito», che è oggetto precipuo dell'opera, non sia che l'altra faccia della medaglia rispetto alla filosofia della natura, che era al centro degli scritti precedenti.

Al 1800 risale anche la rottura di Schelling con il circolo romantico, motivata soprattutto dall'inimicizia personale con Friedrich Schlegel, che ne era il principale animatore. Nello stesso tempo Schelling inizia un'intensa collaborazione con Hegel, trasferitosi a Jena su suo invito. Insieme, essi dirigono il «Giornale critico della filosofia» negli anni 1802-3. Nello stesso 1803, Schelling lascia Jena per Würzburg, dove è nominato professore di Filosofia, iniziando la sua attività accademica con un ciclo di lezioni poi confluite nella *Propedeutica della filosofia*, pubblicata postuma e diretta contro Fichte. Ai soggiorni di Jena e di Würzburg risalgono gli scritti del cosiddetto periodo della «filosofia dell'identità» (1801-5): *Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), *Bruno o sul principio divino e naturale delle cose* (1802), *Lezioni sul metodo degli studi accademici* (1803), *Filosofia e religione* (1804), *Aforismi sulla filosofia della natura* (1805). Appariranno postumi il *Sistema dell'intera filosofia* e la *Filosofia dell'arte*.

Nel 1806 gli avvenimenti politici, oltreché i soliti dissapori personali generati dal suo difficile carattere, inducono Schelling a trasferirsi a Monaco. Con la pace di Presburgo (26 dicembre 1805) la Baviera, alleata della Francia contro l'Austria, amplia i suoi confini assurgendo a regno: deve però cedere alla Casa d'Austria il territorio di Würzburg. Rifiutandosi di prestare giuramento al nuovo governo, Schelling chiede e ottiene di trasferirsi a Monaco, la capitale del nuovo regno di Baviera, dove rimane fino al 1841, con l'eccezione di un breve soggiorno a Stoccarda (1810) e una più lunga permanenza a Erlangen (1820-27). A Monaco, egli diviene membro dell'Accademia delle scienze e segretario generale dell'Accademia delle belle arti. Soltanto nel 1820 egli riprenderà a Erlangen l'attività didattica, poi continuata all'università di Monaco, dopo il suo ritorno in questa città nel 1827.

Nel 1809 muore la moglie Caroline, già sposa di August Wilhelm Schlegel, e tre anni dopo egli sposa Pauline Gotter, da cui ha sei figli, uno dei quali curerà la prima edizione delle sue opere.

Il periodo di Monaco è segnato anche da polemiche vecchie e nuove e da clamorose rotture. Il contrasto con Fichte è radicalizzato nell'*Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina migliorata di Fichte* (1806). Nel 1807 avviene la rottura definitiva con Hegel, che nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* aveva aspramente criticato la sua concezione dell'Assoluto e l'intuizionismo su cui essa era fondata. Anche con Jacobi e con Heine, Schelling condusse in questo periodo aspre e lunghe polemiche.

Ai primi anni di Monaco risale la cosiddetta «filosofia della libertà» (1806-20), caratterizzata dall'accentuarsi di quell'orientamento religioso che si era manifestato apertamente già nello scritto *Filosofia e religione* del 1804. L'opera in cui meglio si condensano i temi della filosofia della libertà sono le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, del 1809.

Nel 1841, Schelling viene chiamato all'università di Berlino. Dalla cattedra che fu di Hegel egli spera di suscitare una vasta reazione contro l'ormai imperante filosofia dell'ex-amico e collaboratore. Ma anche a Berlino i rapporti con l'ambiente sociale e accademico non tardano a guastarsi. Deluso dalla scarsa risonanza della sua ultima filosofia, e avversato dal governo prussiano, Schelling si ritira definitivamente a vita privata fino alla morte, avvenuta nel 1854 a Bad Ragaz, in Svizzera, dove si era recato per un periodo di cura.

Frutto dell'attività accademica svolta da Schelling prima a Monaco (dal 1827), poi a Berlino sono, oltre all'*Esposizione dell'empirismo filosofico* (1830), la *Filosofia della mitologia* (le cui stesure vanno dal 1842 al 1854) e la *Filosofia della rivelazione* (1854), le quali costituiscono le due parti della «filosofia positiva», l'ultima fase del pensiero schellinghiano.

19.2. *La filosofia della natura*

Il primo periodo della speculazione di Schelling, compreso tra il 1794 e il 1796, è caratterizzato dalla ripresa e dallo sviluppo della filosofia di Fichte. Con quest'ultimo Schelling condivide pienamente l'impianto idealistico: il riferimento kantiano alla «cosa in sé» viene sostituito con la

ricerca di un principio assoluto da cui derivino sia la forma sia il contenuto della conoscenza. Sin da questa prima fase fichtiana, Schelling manifesta, tuttavia, due esigenze che condurranno a un'aperta critica del suo maestro. In primo luogo, emerge l'istanza di ricercare il fondamento primo della conoscenza non nell'Io puro, ma in un principio originario che ricomprenda in sé sia il momento soggettivo della conoscenza (cioè l'Io trascendentale) sia la sua componente oggettiva (il Non-io fichtiano). In altri termini, il soggetto e l'oggetto, lo spirito e la natura, sono le due manifestazioni, diverse ma equivalenti, dell'unico principio assoluto. In secondo luogo, la derivazione fichtiana del Non-io dall'Io appare insoddisfacente a Schelling, poiché essa risolve la natura, il mondo oggettivo, in un momento interno al soggetto, in un semplice limite che l'Io pone alla propria attività. Viceversa, Schelling ritiene che, pur essendo strettamente connessa con lo sviluppo del soggetto, la natura ha una realtà propria, irriducibile a una mera proiezione e autolimitazione dell'Io.

Questi interessi inducono Schelling a dedicare alcuni anni della propria attività giovanile, dal 1797 al 1800, all'elaborazione di una filosofia della natura. Sullo sfondo delle riflessioni schellinghiane vi sono due referenti molto importanti: da un lato, i recenti studi e le nuove scoperte nell'ambito della fisica, della chimica e della biologia, che avevano messo in questione l'impianto meccanicistico della scienza newtoniana; dall'altro, la nuova interpretazione filosofica della natura in termini di vita e di organismo, emersa dalle opere di Goethe, di Jacobi e, prima ancora, di Kant. Se nella *Critica della ragion pura* (1781) Kant aveva elaborato una fondazione trascendentale del meccanicismo newtoniano, nella *Critica del giudizio* (1790) egli aveva invece ammesso che la categoria della causalità meccanica era assolutamente insufficiente a spiegare i più semplici fenomeni organici: il fenomeno della vita poteva essere compreso soltanto facendo riferimento, sia pure su un piano esclusivamente regolativo, al concetto razionale di «fine» (cfr. cap. 16.12). E la *Critica del giudizio* fu l'opera di Kant che esercitò maggiore influenza sulla cultura romantica, profondamente ostile al meccanicismo razionalistico.

Da Kant Schelling mutua due importanti convinzioni. La prima è che l'organismo è una realtà unitaria che possiede in se stessa il proprio principio di organizzazione. La seconda è che l'organicità può essere estesa – ma per Kant in maniera soltanto analogica – dal singolo essere

vivente a tutta la natura considerata come una totalità. Influenzato dalla tradizione neoplatonica, da Bruno e da Spinoza, Schelling radicalizza questi assunti e giunge ad affermare che la natura costituisce un organismo universale nel quale opera un unico principio vitale, l'«anima del mondo». In altri termini, sviluppando le riflessioni kantiane sul concetto di organismo, Schelling arriva ad ammettere la stessa nozione – rifiutata da Kant – di materia vivente. La natura non è materia inerte, ma vita universale intrinseca alla materia stessa, che continuamente si plasma e si trasforma in un continuo divenire.

Asserendo che la natura è vita, Schelling le attribuisce, come proprietà fondamentale, l'attività. Ciò equivale a riconoscere la sostanziale omogeneità di natura e spirito, il quale trova appunto nell'attività la sua determinazione principale. Schelling afferma, pertanto, la piena circolarità tra natura e spirito, che non sono né indipendenti, né conseguenti (lo spirito non è lo sviluppo della natura o viceversa), ma i due aspetti paralleli di un unico processo: «La natura è lo spirito visibile, lo spirito è natura invisibile».

Avendo assimilata la natura all'attività dello spirito, Schelling può applicare pure a essa il principio della produzione dialettica che Fichte aveva riservato all'Io puro. Anche l'attività della natura consiste infatti in un processo oppositivo, inteso però non come mera contrapposizione dell'oggetto al soggetto (come in Fichte), bensì come «polarità» interna alla natura, nella quale la tensione tra due elementi esprime insieme la loro unità e la loro opposizione. Schelling riconosce, inoltre, tre diversi tipi di polarità naturale, che corrispondono ad altrettanti gradi o «potenze» della natura. Al livello inferiore si colloca l'opposizione tra le forze attrattive e quelle repulsive, che si esprime soprattutto nella forza di gravità. La scienza corrispondente a questa potenza è la fisica, che ha per oggetto la natura inorganica considerata come massa. La seconda potenza esprime l'azione chimica ed è fondata sull'opposizione tra sintesi e analisi: al suo interno si distinguono i momenti del magnetismo, dell'elettricità e della luce. Se l'equilibrio cui mettono capo le forze fisiche ha carattere statico, cioè tende a mantenere se stesso, quello risultante dalle forze chimiche è precario e reversibile. La terza potenza è, infine, quella organica, nella quale si ha una forza propulsiva continua, suscettibile di arresti solo momentanei. Anch'essa si distingue in tre momenti interni: la

sensibilità, intesa come «ricettività originaria», cioè capacità di percepire stimoli dall'esterno, propria di ogni forma di materia organizzata; l'irritabilità, cioè l'«attività motrice» che consente il moto degli organismi; e la «tendenza produttiva», cioè l'impulso alla generazione che presiede all'autoriproduzione della specie.

Un'altra conseguenza dell'omogeneità tra spirito e natura è il finalismo che caratterizza la filosofia della natura schellinghiana. La finalità, al pari dell'attività, è una determinazione essenziale dello spirito. Quest'ultimo, infatti, pensa e agisce sempre secondo un fine. Ma se la natura ha, per così dire, la stessa struttura costitutiva dello spirito, essa non può esprimersi se non in termini di finalità. Kant aveva sostenuto che la natura può essere conosciuta soltanto attraverso la categoria della causalità necessaria: una interpretazione finalistica del mondo naturale è possibile esclusivamente nella forma non conoscitiva del giudizio riflettente. Per Schelling, viceversa, la natura, essendo coessenziale con lo spirito, deve necessariamente essere pensata come organizzata secondo fini: la stessa connessione meccanico-causale dei fenomeni – secondo una concezione prospettata in forma regolativa dallo stesso Kant – è funzionale al loro ordinamento finalistico.

Ma qual è il principio comune che collega spirito e natura, garantendo la loro radice unitaria? Nell'*Introduzione all'abbozzo di un sistema della fisica naturale* del 1799 – quasi al termine del periodo dedicato alla filosofia della natura – Schelling fornisce una soluzione che già prelude alle tesi esposte nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800. Mondo della natura e mondo dello spirito sono qui visti nella loro derivazione da un'unica intelligenza, la quale opera però in due modi diversi. Essa può creare inconsapevolmente, producendo il mondo naturale, oppure con consapevolezza, dando origine alle creazioni dello spirito. Compito della filosofia sarà quello di dimostrare il carattere apparente dell'opposizione tra spirito e natura, rivelandone invece la sostanziale identità.

19.3. *L'idealismo trascendentale*

Negli scritti di filosofia della natura Schelling si proponeva di ritrovare il soggetto nell'oggetto, lo spirito nella natura. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 egli compie invece l'operazione opposta, consistente

nel cercare l'oggetto nel soggetto, la natura nello spirito. Se la filosofia naturale mostrava come il carattere organico della natura indichi la presenza in essa di una costituzione analoga a quella dello spirito, il *Sistema* afferma che l'Io trascendentale non è soltanto espressione di soggettività assoluta (come riteneva Fichte), ma è anche il fondamento della realtà e dell'oggettività del mondo naturale. Gli scritti di filosofia della natura e il *Sistema* appaiono quindi complementari: la tesi dell'unità tra natura e spirito viene dimostrata nei primi partendo dalla natura per giungere allo spirito, nel secondo partendo dallo spirito per arrivare alla natura.

La «filosofia dello spirito», descritta nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, è fondata sulla nozione di «autocoscienza» o di «Io». A differenza di Fichte, l'autocoscienza non è intesa come soggettività pura, alla quale si contrappone un Non-io che esiste soltanto come posizione dell'Io assoluto. Per Schelling l'autocoscienza è sintesi di due attività dialetticamente opposte. Da un lato, essa contiene un'«attività limitata» che produce l'oggetto, ponendolo fichtianamente come limite, come opposto al soggetto: questa attività opera inconsciamente, in modo che l'oggetto appaia al soggetto come «dato» esternamente. D'altro lato, nell'autocoscienza è contenuta anche un'«attività illimitata e limitante», la quale consapevolmente va oltre l'oggetto, riconoscendolo come prodotto inconsapevole dell'Io. Queste due attività fondamentali sono anche dette rispettivamente da Schelling «attività reale», in quanto produce la realtà dell'oggetto, e «attività ideale», poiché oltrepassa il limite dell'oggetto ricomprendendolo in sé come produzione dell'Io. L'attività ideale e quella reale, tuttavia, non sono separate, ma costituiscono i due aspetti diversi di un'unica attività dell'autocoscienza, che è «sintesi assoluta» di entrambe. Si tratta di una sintesi dinamica: continuamente l'attività reale produce l'oggetto e continuamente l'attività ideale lo oltrepassa ricomprendendolo in sé. Ciò dà luogo a un infinito processo dialettico tra la produzione inconscia dell'oggetto da parte dell'attività reale e la sua riconduzione alla coscienza dell'attività ideale. In questa sintesi delle due attività consiste l'«intuizione intellettuale» che l'Io ha di se stesso come insieme ideale e reale. L'Io è, quindi, unità indissolubile di soggetto e oggetto, di spirito e di natura, di attività consapevole e di attività inconscia. In questo modo, gli stessi meccanismi dell'idealismo trascendentale fichtiano venivano

piegati alla dimostrazione della tesi (sostanzialmente anti-fichtiana) che nell'autocoscienza l'oggetto entra allo stesso titolo del soggetto e che, quindi, il vero idealismo è contemporaneamente autentico realismo. Il sistema schellinghiano appare, così, come un «ideal-realismo» (in senso analogo sarà definito da Hegel «idealismo oggettivo»).

La sintesi assoluta è ulteriormente illustrata da Schelling attraverso la descrizione dei tre gradi, detti «epoche», che descrivono il processo evolutivo della filosofia teoretica. La prima epoca riguarda il passaggio dalla sensazione all'intuizione produttiva. Nella sensazione sembra che il soggetto trovi di fronte a sé un oggetto esterno, rispetto al quale esso appare completamente passivo. Nell'intuizione produttiva, viceversa, l'Io, determinando l'oggetto come un proprio prodotto, risolve la sensazione in un momento passivo – l'oggetto è «sentito» – e in un momento attivo – il soggetto appare come «senziente». In quanto si intuisce come senziente, l'Io si configura come «intelligenza»; mentre il suo prodotto – ciò che viene sentito come oggetto – sarà la «materia». La seconda epoca va dall'intuizione alla riflessione, mediante la quale l'intelligenza diventa consapevole della corrispondenza tra la propria costituzione e quella del proprio prodotto (cioè della natura) e si riconosce quindi come organismo umano, come vertice estremo dell'organizzazione naturale. La terza epoca va dalla riflessione alla volontà. Per mezzo di un atto di «astrazione assoluta», l'intelligenza giunge, infatti, alla consapevolezza che la propria attività è pura forma, distinta da ogni materia. Ma l'autodeterminazione dell'intelligenza, che si libera da ogni oggetto materiale e si riconosce come pura forma, è appunto la volontà.

Con la volontà si passa dal primo livello della vita dello spirito, che è l'attività teoretica, al secondo grado, rappresentato dalla filosofia pratica. La volontà, punto di partenza di ogni attività pratica, risultando dall'astrazione del soggetto da qualsiasi condizione materiale, è espressione di libertà. Ma il singolo soggetto libero trova di fronte a sé altre volontà individuali altrettanto libere. Si pone quindi il problema dell'armonizzazione di queste volontà in un sistema che, facendo salva la libertà individuale, garantisca tuttavia la compatibilità tra le diverse libertà. Questo sistema è il diritto. Tuttavia il diritto non nasce dalla semplice libertà, poiché comporta la limitazione coattiva della libertà dell'uno per garantire quella di tutti gli altri. Esso implica quindi l'unione

di libertà e necessità, che è il corrispettivo pratico dell'unità di soggetto e oggetto, di conscio e inconscio.

Ma come si può realizzare tale unione di libertà e necessità? Essa si attua nella storia, la quale può essere considerata – con una metafora schellinghiana – come un dramma in cui c'è identità tra l'autore, che ha disegnato il piano generale dell'azione, e i singoli attori, che recitano ciascuno una parte del copione. Ognuno è libero, perché obbedendo all'autore non obbedisce che a se stesso; nello stesso tempo è necessitato, poiché persegue un disegno razionale che fa della sua azione uno strumento del tutto. Fuori di metafora, sulla scena storica i singoli uomini agiscono liberamente in vista dei propri scopi; ma, in realtà, la loro azione obbedisce anche a un piano razionale che sovrasta ogni intenzione individuale. Così la storia appare come il dominio dell'«Assoluto», inteso come unità di libertà e di necessità, di spirito e di natura, di soggetto e di oggetto, di attività ideale e di attività inconsapevole.

Pur realizzandosi concretamente nella storia, l'unità assoluta può essere colta soltanto dalla terza e più elevata attività dello spirito, che è l'arte. L'arte è l'unico «organo» che consenta all'uomo di penetrare l'Assoluto: soltanto attraverso l'intuizione artistica l'uomo può cogliere quell'unità di spirito e natura, soggetto e oggetto, conscio e inconscio, che la conoscenza riflessiva ha necessariamente diviso. L'arte è il momento intuitivo che, esprimendosi nel «genio», ricongiunge ciò che la riflessione speculativa ha diviso: essa è la vera conoscenza e la vera filosofia. Aderendo pienamente ai canoni romantici, Schelling identifica completamente il filosofo con l'artista. L'opera d'arte avrà una infinità di significati, come infinito è l'Assoluto che essa manifesta. In parte tali significati saranno consapevoli, liberamente voluti dall'artista; in parte saranno inconsci, provenienti dall'Assoluto stesso che guida la mano del genio.

Alcuni filosofi del Settecento tedesco, come Baumgarten, Lessing e soprattutto Kant, avevano già difeso l'autonomia dell'arte contro le concezioni filosofiche che consideravano l'espressione artistica inferiore alla conoscenza filosofica e scientifica. Con il suo idealismo trascendentale, Schelling si spinge a identificare l'arte con la conoscenza assoluta, subordinando a essa ogni forma di sapere raziocinante e

discorsivo. In questo senso il suo sistema può essere considerato una forma di «idealismo estetico».

19.4. *La filosofia dell'identità*

Il periodo dell'attività di Schelling che va dal 1801 al 1805 è generalmente indicato come «filosofia dell'identità». Il tema fondamentale della filosofia schellinghiana era sempre stato quello dell'unità tra natura e spirito. Fino al 1801, tuttavia, a questa unità egli cercava di pervenire partendo dai due termini opposti, che dovevano essere congiunti: gli scritti sulla filosofia della natura (1797-1800) rintracciavano nel mondo naturale la struttura dello spirito, mentre il *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) partiva dal soggetto per giungere all'oggetto. Con la filosofia dell'identità, il cui «manifesto» è l'*Esposizione del mio sistema filosofico* del 1801, Schelling intende invece partire direttamente dall'unità assoluta per derivare da essa l'opposizione. La filosofia della natura e l'idealismo trascendentale appaiono ora due prospettive unilaterali che devono essere riconsiderate dal punto di vista della totalità.

Il fondamento dell'intera realtà è ora ricercato nell'«Assoluto», inteso come «identità indifferenziata» (o anche «uni-totalità») di soggetto e oggetto, di spirito e natura, di conscio e inconscio. L'Assoluto non è nessuno di questi termini, ma la radice comune che precede la loro successiva separazione. La scissione degli opposti e la conseguente distinzione dell'uni-totalità in una pluralità di manifestazioni, non appartiene al piano della realtà e del sapere assoluti, ma soltanto a quello dell'apparenza. È questa concezione dell'Assoluto come «indifferenza» (cioè assenza di differenziazione) che Hegel criticherà nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* del 1807 con la celebre immagine della «notte in cui tutte le vacche sono nere»: secondo l'ex-compagno di Tubinga il concetto schellinghiano di unità assoluta, eliminando ogni differenziazione sostanziale tra gli opposti, esclude la possibilità di interpretazione dialettica e impedisce di caratterizzare la specificità delle diverse realtà all'interno del sistema.

Anche se la filosofia dell'identità non presenta soluzioni di continuità rispetto al precedente pensiero di Schelling, i problemi che essa pone sono diversi. La difficoltà fondamentale non è più quella di rinvenire lo spirito

nella natura o, viceversa, l'oggetto nel soggetto. Essa consiste, piuttosto, nello spiegare come la «differenza» possa nascere dall'«indifferenza». Se la realtà è sostanzialmente «uni-totalità» priva di differenziazioni interne, come si può addivenire alla distinzione di una molteplicità di esseri? Come si passa dall'Assoluto all'opposizione tra soggetto e oggetto, spirito e natura, conscio e inconscio? Non certo attraverso un passaggio graduale, di tipo emanativo, poiché Schelling insiste sul fatto che tra l'Assoluto e il finito non c'è nessuna forma di omogeneità: se quello è l'essere, questo è non-essere, irrealtà, nulla. Per rispondere a questa domanda, nello scritto *Filosofia e religione* del 1804 Schelling introduce il concetto di «salto» o anche, in termini religiosi, di «caduta». Ma questa nozione segna lo spostamento del suo pensiero dall'ambito dell'idealismo speculativo a quello di una filosofia a sfondo religioso, nella quale hanno sempre più peso suggestioni mistiche e irrazionalistiche attinte soprattutto dalla lettura di Jacob Böhme, cui egli è indirizzato da Franz Baader.

19.5. *La filosofia della libertà*

La svolta in senso religioso del pensiero di Schelling, già annunciata in *Filosofia e religione* del 1804, trova piena espressione nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809. Quest'opera infatti appartiene alla fase del pensiero schellinghiano che è comunemente chiamata «filosofia della libertà». Alla base di essa vi è una ripresa, in chiave rigorosamente filosofica, del teismo. Né il panteismo spinoziano, che risolve Dio nella natura, né la teologia morale di Fichte (e, prima di lui, di Kant), che esaurisce l'essenza divina nell'ordine morale del mondo, costituiscono adeguate rappresentazioni della divinità. Il vero Dio è vita e persona, al pari dell'uomo che è fatto a sua somiglianza. Come l'uomo, dunque, anche Dio è soggetto al divenire, per quanto paradossale questa affermazione possa apparire a coloro che astrattamente lo concepiscono come «atto purissimo», come perfezione compiuta e immota. Se Dio diviene, è possibile distinguere in lui un momento attuale, in cui egli perviene all'esistenza, e un momento potenziale, che rappresenta il «fondamento» della sua esistenza. Il fondamento è descritto da Schelling come una radice oscura, connotata di volta in volta da termini come «inconscio», «tenebra», «egoismo», «ipseità», «collera». In un'altra metafora

schellinghiana esso è descritto come «il desiderio che prova l'eterno Uno di generare se stesso». Ma, soprattutto, esso indica la presenza della natura in Dio stesso. Viceversa il polo dell'esistenza, espresso coi termini di «conscio», «luce», «amore», rappresenta il conseguimento dello spirito.

Le cose create non sono in Dio stesso, ma dipendono dal fondamento. La creazione consiste proprio nel progressivo passaggio dall'oscurità originaria alla luce, ovvero nell'esplicazione e nell'attualizzazione di ciò che nel fondamento è potenziale e nascosto. Tra tutte le creature l'uomo è la sola in cui questo processo può avvenire completamente, in modo che la tenebra originaria dell'inconscio si traduca nella luminosità dell'intelletto. L'uomo, dunque, partecipa dei due princìpi al pari di Dio. Ma in Dio questi due princìpi sono inseparabili e costituiscono un'unità assoluta, per cui il fondamento non può mai essere indipendente dall'esistenza, il principio oscuro non può mai non tradursi in quello della luce. Nell'uomo, invece, questi due princìpi sono separabili. Il principio oscuro, che in lui si manifesta come volontà individuale ed egoistica, può opporsi al principio positivo, alla volontà illuminata dall'intelletto e diventata, perciò, volontà universale. Nella possibilità dell'indipendenza del principio negativo da quello positivo, della prevalenza della volontà egoistica su quella universale, risiede la possibilità del male. Quest'ultimo non è dunque una semplice privazione di essere, una non-realtà, come voleva la tradizione che va da Agostino a Leibniz. Sicuramente il male rappresenta una distorsione o, come Schelling stesso si esprime riprendendo Baader, una «malattia», nella quale si fa un abuso della volontà individuale, anteposta patologicamente alla volontà universale. Ma questa malattia è reale, poiché il male affonda la sua radice se non in Dio, nel «fondamento» stesso di Dio, ancorché soltanto l'uomo sia pienamente responsabile di esso.

Nella possibilità di scegliere tra il bene e il male consiste, infatti, la libertà dell'uomo. Ciò non significa però che Schelling accolga la tesi indeterministica, che ammette la libertà di arbitrio, lasciando la decisione al caso; così come, analogamente, egli rifiuta la soluzione deterministica, che sottrae l'uomo a qualsiasi responsabilità. Come in Dio, anche nell'uomo la libertà coincide con la necessità. Ma in Dio tale coincidenza significa che la necessità con cui egli procede dal fondamento all'esistenza – che sono in lui princìpi inseparabili – è insieme un atto di assoluta

libertà. Nell'uomo, viceversa, la convergenza tra libertà e necessità trova espressione nella «natura» individuale, in base alla quale ciascuno sceglie tra bene e male. Per un verso infatti l'uomo è necessitato dalla sua stessa natura, ma per altro verso questa è stata «decisa» nel momento in cui, con la creazione, egli è emerso dal «fondamento» di Dio. Ognuno opera in base a ciò che è; ma è ciò che ha deciso di essere in quel momento atemporale che è la creazione. Questa duplicità emerge bene in colui che, per giustificarsi di un'azione malvagia dice «sono fatto così»: in ciò si esprime, allo stesso tempo, l'impossibilità di agire diversamente e la consapevolezza di essere fatto in quel modo per colpa propria.

Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* rappresentano un netto distacco dalla filosofia dell'identità, malgrado in esse riaffiori spesso l'armamentario concettuale e terminologico di quel periodo. La filosofia dell'identità era fondata sulla risoluzione del finito (apparente) nell'infinito (assolutamente reale). La filosofia della libertà restituisce invece al finito, al mondo e all'uomo, una realtà propria. Reali vengono ora considerati anche il male e la libertà individuale, che nella prospettiva dell'identità assoluta svanivano, al pari di tutti gli altri aspetti finiti, come mere apparenze di fronte alla perfezione e alla necessità dell'Assoluto. Di qui il recupero della dimensione tragica della vita: a fronte della quietistica concezione dell'identità assoluta, che dissolve tutte le differenze, i contrasti e le opposizioni, la filosofia della libertà descrive la realtà come un immenso dramma cosmoteandrico, in cui la lotta e la tensione non sono soltanto espresse dall'unione-separazione tra Dio e l'uomo, ma anche dalla polarità interna tanto alle creature quanto al creatore.

19.6. *La filosofia positiva*

Dopo il 1809, anno della pubblicazione delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling rimase silenzioso a lungo. La cultura tedesca stava assistendo al trionfo filosofico di Hegel, il suo antico compagno e amico, ora suo avversario. Nulla era ormai più lontano dalle posizioni di Schelling dell'identificazione hegeliana della realtà con la ragione e della conseguente pretesa di potere tutto spiegare e giustificare per mezzo del pensiero dialettico. Conseguenza di questa sua avversione è la nozione di «filosofia negativa», alla quale è riconducibile la stessa

filosofia dell'identità del 1801. La ragione può soltanto cogliere l'essenza (il *quid sit*, il *Was*) delle cose, non la loro esistenza (il *quod sit*, il *Daß*). Ogni filosofia puramente speculativa e fondata su argomentazioni a priori può determinare soltanto «il lato negativo della conoscenza, ciò senza di cui la conoscenza non è possibile, e non il lato positivo, ciò da cui essa sorge». Il pensiero razionale definisce solamente le condizioni negative della conoscenza, quelle senza le quali le cose non possono essere pensate, ma lascia impregiudicato il problema della loro esistenza.

Alla filosofia negativa occorre, dunque, opporre una «filosofia positiva», che Schelling elabora nelle opere più tarde: *Filosofia della mitologia* e *Filosofia della rivelazione*, frutto dei corsi universitari tenuti a Monaco e a Berlino. Il punto di partenza del pensiero positivo non può più essere il semplice a priori speculativo, ma deve consistere in un dato di esperienza – donde l'espressione di «empirismo filosofico» con cui Schelling denota quest'ultima fase del suo pensiero – anche se l'esperienza non va qui intesa come semplice conoscenza sensibile, ma come esperienza metafisica ed extra-storica. La filosofia positiva non è una semplice forma di conoscenza teoretica, ma è un sapere che si traduce in attività pratica, in fede, in una vera e propria religione filosofica.

La filosofia positiva si divide in filosofia della mitologia e filosofia della rivelazione. La «filosofia della mitologia» ha per oggetto la religione naturale, intesa come il manifestarsi di Dio nella natura attraverso le determinazioni di una coscienza umana archetipa e originaria. Le diverse rappresentazioni della divinità che caratterizzano il politeismo antico non sono frutto di fantasie individuali, ma risultano dal processo necessario attraverso cui l'uomo, considerato come entità metastorica, ha naturalmente sviluppato la propria coscienza del divino in assenza di una rivelazione positiva. Le concezioni mitologiche non devono pertanto essere interpretate come «allegorie» di un significato concettuale (cioè «negativo»), bensì come «tautegorie» nelle quali il senso emerge necessariamente (e «positivamente») dal suo stesso sviluppo all'interno della coscienza umana.

La «filosofia della rivelazione», invece, si riferisce alla manifestazione diretta di Dio, che si autorivela all'uomo con un atto di libertà assoluta. Soltanto attraverso questa via l'uomo poté giungere alla conoscenza di Dio come persona vivente, che si incarna nel Figlio. Se la filosofia della

mitologia spiega lo sviluppo delle religioni pagane e politeistiche, la filosofia della rivelazione ha per oggetto la religione rivelata e il proprio fulcro nel cristianesimo.

Oltre alla filosofia della rivelazione, Schelling presagisce, tuttavia, l'avvento di una terza fase della filosofia positiva – corrispondente a quella dello Spirito Santo, invocata da Gioacchino da Fiore e ripresa nel Settecento da Lessing – nella quale la religione filosofica supera sia la religione naturale del Padre sia quella rivelata del Figlio. Del resto, lo sviluppo triadico della filosofia positiva era già stato anticipato in quelle *Lezioni di Stoccarda* del 1810 che avrebbero dovuto costituire il nucleo di un'opera progettata, ma mai conclusa, sulle *Età del mondo*. La totalità del tempo veniva divisa in tre «epoche» – passata, presente e futura – che scandivano nello stesso tempo la storia del mondo e quella della manifestazione di Dio. L'andamento di questo processo rivela una radice nettamente neoplatonica (come gnostico è il termine «eone», usato per indicare ciascuna delle tre epoche). L'epoca passata rappresenta il momento del fondamento da cui Dio oscuramente scaturisce; l'età presente l'esplicazione di Dio nel mondo; l'età futura il ritorno necessario del mondo a Dio.

20. Hegel

20.1. *Vita e opere*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasce nel 1770 a Stoccarda, dove compie gli studi ginnasiali, ricevendo una formazione di tipo umanistico. Si iscrive successivamente all'università di Tubinga e diviene borsista dello *Stift* – un istituto per la formazione del clero protestante – dove stringe amicizia con Hölderlin e Schelling. Malgrado la cultura di Tubinga sia strettamente legata all'*ancien régime* e alla cultura tradizionale, Hegel e i suoi amici seguono con entusiasmo gli eventi della Francia rivoluzionaria e scoprono le nuove filosofie, da Rousseau a Herder, da Fichte a Kant. Dal 1793 in poi egli inizia una lunga serie di soggiorni in città diverse: tali permanenze coincidono spesso con una fase particolare dello sviluppo della sua personalità filosofica o con la stesura di particolari opere o cicli di opere.

Compiuti gli studi di teologia e filosofia, Hegel nel 1793, non intendendo avviarsi alla carriera ecclesiastica, si trasferisce a Berna per svolgere l'attività di precettore presso una famiglia nobile. Nel 1797 si stabilisce a Francoforte, dove la sua prospettiva filosofica e i suoi interessi culturali ricevono grande impulso dalla frequentazione del circolo di Hölderlin. Nei periodi di Berna e Francoforte egli stila la serie di scritti giovanili dedicati all'analisi della religione e del cristianesimo generalmente noti come *Scritti teologici giovanili*.

Nel 1799, in seguito alla morte del padre, che gli lascia in eredità un piccolo patrimonio, Hegel abbandona l'attività di precettore e si dedica interamente agli studi, per intraprendere la carriera universitaria. Nel 1801 si trasferisce a Jena, dove consegue l'abilitazione all'insegnamento universitario con la dissertazione *De orbitis planetarum*; dal 1805, per interessamento di Goethe, viene nominato professore straordinario. Jena era stata centro di diffusione della scuola kantiana attraverso Reinhold e,

dal 1798, era sede del «circolo romantico» di Novalis, Tieck e i fratelli Schlegel. A Jena insegnava in quegli anni anche Schelling, con il quale Hegel inizia una stretta collaborazione pubblicando, nel 1802-3, il «Giornale critico della filosofia». Agli anni jenesi risalgono: la *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling* (1801), lo scritto politico *La costituzione della Germania* (1801-2), il *Sistema dell'eticità* (1802-3), nonché gli abbozzi di sistema sulla *Logica, metafisica e filosofia della natura* (1802). Ma l'opera più importante del periodo è la *Fenomenologia dello spirito* (1807). È di questi anni anche la lettera in cui Hegel, durante l'occupazione francese di Jena, racconta di avere visto Napoleone, «quest'anima del mondo», questo individuo storico-universale che «concentrato qui in un punto [...] seduto a cavallo [...] si estende sul mondo e lo domina».

Nel 1807 Hegel si trasferisce a Bamberga, dove lavora come redattore della gazzetta locale. Già nel 1808, lasciata l'attività redazionale anche in seguito a problemi con la censura, egli diventa direttore del Ginnasio di Norimberga. L'opera più importante di questo periodo è la *Scienza della logica* (1812-16), che avrà una seconda edizione nel 1831 poco prima della sua morte. Notevole importanza riveste tuttavia anche la *Propedeutica filosofica* (pubblicata postuma nel 1840) destinata agli allievi del Ginnasio.

Nel 1816 Hegel è chiamato come professore di Filosofia all'università di Heidelberg, dove rimane per due anni. In questo periodo viene pubblicata l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, che è una compiuta esposizione dell'intero sistema hegeliano. Pubblicata una prima volta nel 1817, l'*Enciclopedia* conoscerà due ulteriori edizioni ampliate nel 1827 e nel 1830.

Nel 1818 egli viene chiamato all'università di Berlino, dove rimarrà fino alla morte, avvenuta nel 1831 in seguito a un'epidemia di colera. In quegli anni, dopo il Congresso di Vienna, la Prussia era diventata lo Stato-guida della Germania e si proponeva di affiancare all'egemonia politico-militare anche una preminenza culturale. La chiamata di Hegel sulla cattedra che fu di Fichte obbediva a quest'ottica di rinnovamento. Per parte sua Hegel, consapevole delle valenze «politiche» della sua funzione di professore universitario, seppe destreggiarsi, in un a volte difficile gioco di equilibri, tra la difesa dello statalismo prussiano e l'apertura a istanze moderatamente liberali. La prima esigenza appare prevalente nella più

importante opera del periodo berlinese, i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), mentre le lezioni tenute all'università sullo stesso argomento rivelano – come recenti studi hanno dimostrato – una libertà che la censura prussiana non consentiva nel testo a stampa. L'importanza delle lezioni di Hegel, non solo di filosofia del diritto, per una più profonda interpretazione delle opere pubblicate ufficialmente fu riconosciuta già dai contemporanei. Alcuni cicli di esse, che Hegel tenne all'università di Berlino, furono raccolti dagli allievi e fatti circolare, con il suo stesso consenso, dentro e fuori la Germania: successivamente furono pubblicati con i titoli di *Lezioni sulla filosofia della storia*, *Lezioni sulla storia della filosofia*, *Lezioni di estetica*, *Lezioni sulla filosofia della religione*.

20.2. *I periodi di Berna e Francoforte*

Soltanto nel 1907 fu pubblicata una serie di scritti hegeliani, di argomento prevalentemente religioso, cui il curatore Hermann Nohl diede il nome complessivo di *Scritti teologici giovanili*. Essi furono redatti durante le permanenze di Hegel a Berna e a Francoforte (eccetto il primo di essi che risale probabilmente al periodo di Tubinga). Questa fase iniziale di attività speculativa di Hegel è diventata uno dei maggiori centri di interesse della critica del Novecento, poiché consente di accostare alla tradizionale immagine ottocentesca di un Hegel sistematico la conoscenza di un «giovane» Hegel – gli scritti arrivano fino all'età di trent'anni – nel quale il «sistema» è ancora in piena formazione e lascia spazio a una maggiore gamma di problemi e di interpretazioni.

Il fulcro tematico degli scritti è la religione, ma, attraverso l'analisi del fenomeno religioso e del cristianesimo, Hegel comincia a dare forma a quello che è l'elemento fondamentale della sua filosofia: la concezione della realtà come totalità unitaria nella quale i suoi diversi aspetti trovano la loro collocazione razionale. Nel primo scritto Hegel oppone, fin dal titolo, *Religione popolare e cristianesimo* (1792-94). La «religione popolare» presenta due caratteri fondamentali. In primo luogo, è una religione «soggettiva», che «impegna la fantasia e il cuore» di chi la vive: in essa non ci sono coercizione, precettistica esteriore, aspetti dogmatici affidati all'intelletto e alla memoria, come avviene invece nella religione «oggettiva», scritta per sempre in un libro e conservata da un apparato

chiesastico autoritario. In secondo luogo, essa è una religione pubblica, che si manifesta nella concretezza dei costumi e delle istituzioni di un popolo, in opposizione alla religione privata, consumata nel rapporto interiore tra il singolo uomo e Dio: infatti, oltreché letteralmente come «religione popolare», il termine tedesco che la esprime (*Volksreligion*) potrebbe anche essere tradotto come «religione nazionale». Mentre il cristianesimo incarna il tipo di religione oggettiva e privata, l'ideale della religione popolare o nazionale – soggettiva e pubblica – è ritrovato da Hegel nella *pòlis* greca, dove le credenze religiose da un lato rispondono alle esigenze di gioia e di serenità proprie della natura umana, dall'altro si estrinsecano in culti che coinvolgono l'intera comunità con le loro valenze sociali e politiche. Nella Grecia idealizzata da Hegel, attraverso l'influenza di Schiller, Winckelmann e Hölderlin, la città-Stato rappresenta una comunità unitaria nella quale si fondono in una sola realtà gli aspetti sociali, politici e religiosi e nella quale, soprattutto, gli individui sono parti organiche di un tutto vivente e non atomi meccanicamente giustapposti in un aggregato. Qui nasce la vera libertà, che esclude sia il dominio coercitivo della comunità sul singolo, sia la completa indipendenza dell'individuo dal tutto: in essa l'individuo ritrova l'espressione della propria volontà nella realtà sociale, politica e religiosa a cui appartiene. Attraverso la contrapposizione tra religione popolare e cristianesimo, Hegel disegnava il contrasto tra l'idea di una totalità le cui componenti hanno una relazione sostanziale e quella di un aggregato meccanico le cui parti stanno insieme in base a connessioni estrinseche arbitrariamente imposte dall'intelletto.

Se in questo primo scritto il cristianesimo viene opposto alla religione popolare, nella *Vita di Gesù* (1795) esso, in quanto religione positiva, è contrapposto alla religione naturale, cioè a una religione ricondotta all'etica razionale del dovere. Il modello cui Hegel chiaramente si ispira è la *Religione entro i limiti della sola ragione* di Kant. L'insegnamento originario di Cristo si ridurrebbe pertanto a illustrare quelli che sono i comandi universali della ragione. Hegel giunge ad attribuire a Gesù la stessa formulazione dell'imperativo categorico kantiano: «Agite secondo una massima tale che, ciò che voi volete che valga come legge universale tra gli uomini, valga anche per voi». In che modo dunque la religione naturale professata da Cristo si è tradotta in una religione positiva articolata in un

rigido corpo dogmatico e fondata sulla rivelazione divina e sull'autorità della Chiesa? Hegel cerca di rispondere a questa domanda nello scritto *La positività della religione cristiana* (1795-96). La causa più generale di questa degenerazione risiede nell'ambiente e nella cultura ebraici, incapaci di cogliere la pura spiritualità dell'insegnamento cristiano e legati all'esteriorità del formalismo farisaico. Ma, in realtà, già nello stesso magistero di Cristo sono contenuti i germi della successiva e progressiva positivizzazione del cristianesimo. Ebreo egli stesso, Gesù è infatti condizionato dal suo ambiente e dal suo pubblico: così egli fonda la propria dottrina non già sulla pura ragione legislatrice, bensì sulla rivelazione e sul comando di Dio; per lo stesso motivo egli è indotto a parlare di sé come del Messia, a ricorrere alla testimonianza dei miracoli, a fondare una Chiesa scegliendo, nei dodici apostoli, un corpo sacerdotale deputato alla conservazione e alla diffusione del suo insegnamento: tutti segni questi dell'incipiente positivizzazione del cristianesimo.

Il trasferimento di Hegel da Berna a Francoforte, avvenuto nel 1797, segna anche l'inizio di un nuovo indirizzo di pensiero: il cristianesimo, precedentemente fatto oggetto di un giudizio negativo, viene ora rivalutato, mentre la funzione di modello negativo viene assegnata alla religione ebraica. Nel più importante scritto francofortese, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-1800), Hegel ravvisa nel popolo ebraico la costituzionale incapacità di cogliere l'unità del reale: in esso vige lo spirito della «separatezza», cioè dell'opposizione reciproca dei diversi aspetti della realtà, che non riescono a trovare una loro conciliazione e una loro armonia. Ritenendo di essere il popolo eletto da Dio, gli ebrei si contrappongono a tutti gli altri popoli, così come al loro interno una tribù particolare, quella di Levi, impone la sua diversità e superiorità a tutte le altre. La stessa frattura si realizza nella cultura ebraica tra l'uomo e la divinità (concepita come un principio esterno al mondo e signore di esso), tra l'uomo e la natura (intesa come una potenza ostile da dominare con la forza), tra uomo e uomo (concepito come individuo che esaurisce la sua personalità nel suo rapporto singolare con Dio). Il popolo ebraico è dunque l'esatto contrario di quello greco, in cui la peculiarità nazionale si sposava con l'universalità della natura umana, gli uomini e gli dèi apparivano come un prolungamento della natura e gli individui, nella loro qualità di cittadini della *pòlis*, erano considerati parti integranti della

comunità. Ma il correlato positivo del popolo ebraico, in quest'opera, non è più la città-Stato greca, bensì il cristianesimo, che allo spirito di separatezza ebraico oppone la dottrina dell'«amore», cioè della consapevole riconciliazione di ciò che è stato infranto e separato. L'evento più importante del cristianesimo, l'incarnazione di Cristo, rappresenta appunto la capacità di ricongiungere divinità e umanità, Dio e mondo, sovrannaturale e naturale. Analogamente, l'amore predicato dal cristianesimo è il segno dell'unità tra gli uomini: un'unità non più spontanea e naturale, come quella della *pòlis* greca, ma consapevolmente ricercata dopo l'esperienza della separazione. In questo modo Hegel riprende il tema di fondo della sua speculazione filosofica: la priorità della totalità rispetto a ciò che è parziale, diviso, separato, ovvero, nella terminologia che gli sarà propria, la priorità del «concreto» rispetto all'«astratto» (inteso etimologicamente come parte «tratta da», separata dal tutto). Tuttavia – e questo è l'elemento nuovo rispetto al periodo di Berna – la totalità non è più rappresentata dall'unità originaria e inconsapevole di sé, vissuta spontaneamente come natura, ma è una totalità consapevolmente riconquistata dopo l'esperienza della scissione e della separatezza. Nella terminologia dello Hegel maturo, si tratta di una totalità non più «immediata», bensì «riflessa». L'uomo greco non conosceva fratture od opposizioni che incrinassero l'armonica unità del reale; l'ebreo ha completamente perso il senso della totalità e non vede altro che aspetti particolari che si contrappongono vicendevolmente; il cristiano, attraverso l'amore, ritrova la riconciliazione nella unità sostanziale di ciò che è stato frantumato in una molteplicità di realtà parziali. Senza essere esplicitamente formulato, in quest'opera è già embrionalmente contenuto il procedimento dialettico che caratterizza la filosofia hegeliana: in un primo momento, affermativo, la realtà è colta in quanto immediatezza, così come essa si presenta complessivamente nelle manifestazioni più naturali (mondo greco); in un secondo momento, negativo, la realtà viene vista nelle sue componenti parziali e nella loro opposizione (mondo ebraico); infine, in un terzo momento, sintetico, l'opposizione viene risolta con il riferimento a una realtà superiore che riconcilia in unità gli aspetti apparentemente divisi (cristianesimo).

L'ultimo degli *Scritti teologici giovanili* è il cosiddetto *Frammento di sistema* del 1800, nel quale Hegel sviluppa ulteriormente il concetto di totalità.

La filosofia – egli sostiene – non è in grado di conseguire l'unità assoluta, poiché conserva la distinzione tra soggetto e oggetto, tra pensante e pensato. L'unità totale viene invece raggiunta dalla religione, la quale attinge la «vita infinita» al di là di ogni riflessione e distinzione. La vita infinita è lo «spirito», qui inteso come «vivente unità del vario». La totalità assoluta, tuttavia, non è soltanto unificazione, ma anche opposizione, distinzione: un'unità assoluta che escludesse da sé l'opposizione non sarebbe una vera unità, poiché comporterebbe la frattura tra il momento unitario e quello oppositivo, che devono invece essere concepiti come i due aspetti di un'unica realtà. La vita è dunque «l'unione dell'unione e della non-unione» (cioè dell'opposizione). Attraverso queste nozioni Hegel comincia a delineare un concetto di totalità che non è più l'identità indifferenziata di cui parlava Schelling, nella quale si risolve ogni distinzione, ma è piuttosto un'unità articolata in un complesso di opposizioni: queste ultime, se nel superiore momento unitario trovano la loro reciproca conciliazione e il loro vero significato, non perdono tuttavia le differenze specifiche che le connotano come aspetti parziali del tutto.

20.3. *Il periodo di Jena: i primi scritti*

Nel 1800, come si è visto, Hegel lascia Francoforte per trasferirsi a Jena. L'anno seguente appare la sua prima pubblicazione filosofica, la *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e Schelling*. Infatti, Schelling, appena venticinquenne, con il suo *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) aveva acquistato tanta fama da poter essere contrapposto a Fichte come il nuovo astro della filosofia tedesca. Benché più vecchio di lui di cinque anni, Hegel, appena esordiente sulla scena filosofica, appare ancora un suo fedele seguace, poiché il confronto da lui stabilito tra i due filosofi va a tutto vantaggio dell'amico e compagno di Tubinga (anche se non mancano già in quest'opera gli indizi del futuro distacco).

I risultati della filosofia di Fichte appaiono a Hegel ancora inadeguati, soprattutto per quanto riguarda il problema del rapporto tra soggetto e oggetto. In Fichte l'identità tra i due termini è affermata solo soggettivamente, nel senso che l'oggetto, il Non-io, deve essere continuamente ricondotto al soggetto, all'Io, in un processo infinito. Ma,

in questo modo, l'oggetto rimane sempre qualcosa di diverso e opposto al soggetto, senza trovare un momento in cui i due elementi si compongano definitivamente in un'unità. Viceversa, in Schelling l'identità tra soggetto e oggetto è determinata oggettivamente, nel senso che egli individua un momento superiore a entrambi, l'Assoluto, in cui essi sono totalmente unificati. Anche per Hegel, infatti, la ragione deve cogliere un momento di «indifferenza» (cioè di non-differenza, di unità) che risolva la fondamentale opposizione di soggetto e oggetto, di infinito e finito e, quindi, tutte le opposizioni particolari che da essa conseguono. L'intelletto invece, che è la facoltà dell'analisi e della distinzione, fissa i diversi aspetti della realtà contrapponendoli rigidamente gli uni agli altri e badando soltanto alla loro «differenza», senza giungere a una concezione unitaria del reale.

Il merito di aver superato la rigidità dell'intelletto e della cosiddetta «filosofia della riflessione», cui soggiacciono ancora Kant e Fichte, è di Schelling. Ma questa calorosa difesa del vecchio compagno non impedisce a Hegel di lasciare intravedere la strada che lo separerà da lui. Egli sottolinea, infatti, che la ragione non deve negare completamente la «differenza», l'opposizione, la non-identità, ma semplicemente impedire che essa venga irrigidita, come fa l'intelletto, in un rapporto irriducibile a una superiore unità. L'unificazione compiuta dalla ragione «non significa che la ragione si opponga assolutamente all'opposizione e alla limitazione; infatti, la scissione necessaria è uno dei fattori della vita, che si esplica attraverso perpetue opposizioni, e la totalità non è possibile nella suprema vitalità se non come una totalità che si afferma nella suprema divisione; ma la ragione si oppone all'atto con cui l'intelletto fissa assolutamente la scissione». In queste parole è già contenuta la convinzione di Hegel che l'Assoluto non è una unità indifferenziata, come pensava Schelling, bensì una totalità che, per quanto essenzialmente unitaria, si articola al suo interno in una pluralità di opposizioni «dialettiche».

Negli *Abbozzi di sistema* rimasti inediti, Hegel riprende il discorso della unificazione razionale delle determinazioni particolari operate dall'intelletto, e demanda questo compito a una scienza particolare, la logica, ancora concepita come una scienza propedeutica, che deve fungere da «introduzione» alla filosofia. La logica ha per oggetto i princìpi e le categorie del pensiero, concepiti tuttavia non già come determinazioni

fisse, che semplicemente si distinguono e si oppongono le une alle altre (come nella logica tradizionale), bensì come concetti che trapassano l'uno nell'altro: infatti la definizione dell'uno rinvia necessariamente a quella del proprio opposto, creando così una superiore unità concettuale, che rimanda a sua volta a una nuova opposizione e a una nuova unità. Il pensiero è un processo in continuo movimento, in cui la determinazione di un concetto non è che una tappa verso la comprensione dell'unità dell'Assoluto. Ma tale pensiero e il movimento in cui esso si sviluppa non hanno una dimensione puramente logica. Essi sono espressione della struttura stessa della realtà e hanno un carattere espressamente ontologico, oltreché logico: i concetti esprimono la natura delle cose, così come la connessione logica dei concetti esprime l'ordine metafisico della realtà. Ancora una volta, in questi abbozzi sono delineate le linee essenziali della dialettica hegeliana, che è insieme legge del pensiero e legge dell'essere, concepiti essi stessi come i due momenti di un'indissolubile unità.

La polemica contro la «filosofia della riflessione», ovvero la polemica contro il pensare fondato sull'intelletto, che non giunge a cogliere la realtà nella sua unitarietà, continua con il lungo saggio *Fede e sapere*, che Hegel pubblica sul «Giornale critico della filosofia», co-diretto con Schelling. L'obiettivo polemico di Hegel sono le filosofie di Kant, Jacobi e Fichte, considerate come altrettante espressioni della «filosofia della riflessione». Esse sono ancora strettamente legate al soggettivismo proprio della tradizione protestante: come il protestantesimo riconduceva tutto all'interiorità della coscienza, così il criticismo kantiano, il fideismo di Jacobi e l'idealismo di Fichte – seppure in modi molto diversi – fanno interamente dipendere il mondo oggettivo dalla riflessione soggettiva. Ma in questo modo essi non riescono a cogliere la realtà assoluta, che è qualcosa che va al di là del soggetto e che può essere conosciuta soltanto ponendosi da un punto di vista superiore all'opposizione soggetto-oggetto. Questo punto di vista è quello del vero «sapere», della ragione intesa come pensiero della totalità, per cui l'opposizione appare non già il traguardo finale, ma un momento intermedio per procedere alla comprensione del tutto.

Sull'elemento della totalità, considerata questa volta dal punto di vista eticogiuridico, Hegel ritorna anche nel saggio su *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*. A una vera comprensione del diritto e dello

Stato non sono giunti né l'empirismo (ad esempio di Hobbes e di Locke) né il formalismo (di Kant e di Fichte). Il primo, che parte da una concezione individualistica della società, non è andato al di là dell'affermazione di una molteplicità di princìpi particolari (per esempio, l'identità hobbesiana di stato di natura e stato di guerra, o l'affermazione lockiana dell'esistenza di diritti naturali); il secondo, pur riuscendo a ricondurre l'intero diritto a un unico principio universale e a priori (la ragione pura kantiana o l'Io fichtiano), non ha risolto l'opposizione tra la soggettività di questo principio formale e l'oggettività del mondo reale in cui il diritto si deve attuare. Ma ogni frantumazione (tra individui o princìpi particolari) e ogni opposizione irrisolta (tra soggetto e oggetto) scompare se si coglie quella «eticità organica» in cui consiste la vita di un popolo, nella quale – come Hegel aveva già detto negli scritti giovanili parlando della città-Stato greca – il punto di vista dell'individuo o del soggetto si amalgama con la vita della comunità considerata come un tutt'uno. Nell'*èthos* di un popolo non solo si realizza un principio di unità (mentre nell'empirismo prevaleva la frantumazione dell'individualismo atomistico), ma tale unità si manifesta concretamente nell'oggettività delle istituzioni sociali, politiche e giuridiche, e non soltanto astrattamente nell'a priori di un principio soggettivo (come in Kant e in Fichte).

Sul piano più strettamente storico-politico il principio della totalità unitaria è affermato da Hegel anche nella *Costituzione della Germania*, che si apre con l'amara constatazione che, dopo le vittorie napoleoniche, «la Germania non è più uno Stato». Per tornare a essere tale, essa non deve ricercare l'unità dei costumi, dei sentimenti o della religione (Hegel non ha sensibilità per la nozione romantica di nazione), né quella della moneta, del codice o dell'unità di misura (secondo il nuovo modello di Stato unitario diffuso da Napoleone). Essa deve invece riconquistare la capacità di fare la guerra come Stato unitario, con un unico esercito e un unico comando. Così l'ideale filosofico di una totalità nella quale tutte le componenti trovano una razionale collocazione si traduce nell'aspirazione a una Germania che si proponga come una potente «totalità» militare.

20.4. *La «Fenomenologia dello spirito»: caratteri generali*

La più importante opera del periodo di Jena è la *Fenomenologia dello spirito*, portata a termine nel 1807. In essa ritornano, trovando un più ampio sviluppo, due presupposti già presenti nelle opere precedenti. In primo luogo, la *Fenomenologia* obbedisce al principio per cui «il vero è l'intero»: la verità si consegue soltanto quando i diversi aspetti parziali della realtà sono considerati non nella loro astratta separazione, ma come momenti e articolazioni della totalità. In secondo luogo, Hegel ribadisce che la totalità, oggetto del vero sapere, non è qualcosa di già dato, che staticamente si offra all'analisi del soggetto come una realtà a esso contrapposta. Al contrario, la conoscenza della totalità assoluta, in cui consiste la verità, è il risultato di un «processo» conoscitivo, nel quale il soggetto che conosce è intimamente implicato. In termini hegeliani, la verità non è «sostanza», cioè qualcosa di immobile nella sua compiutezza, ma «soggetto», «spirito», cioè attività, svolgimento, movimento: «il vero è il divenire di se stesso» (Prefazione, II, 1).

Le diverse fasi del processo che conduce alla verità non sono altro che i diversi modi, sempre più adeguati, in cui il soggetto conosce se stesso e si rappresenta la realtà. La *Fenomenologia* descrive quindi l'«esperienza» della coscienza che passa progressivamente dai gradi più bassi della conoscenza – espressioni provvisorie e apparenti, appunto *fenomeniche*, della verità – al «sapere assoluto», alla forma di conoscenza con cui lo spirito conosce infine la sua autentica essenza. Il soggetto del processo fenomenologico è quindi sempre l'Assoluto, il quale tuttavia nelle diverse fasi non si conosce ancora come tale, ma secondo il grado di sviluppo raggiunto dalla coscienza in quel particolare momento. Solamente al termine del processo, quando lo spirito ha esplicato se stesso, quando la verità è ricomposta nella totalità delle prospettive e dei gradi che la compongono, la coscienza giunge a conoscere completamente se stessa come Assoluto.

I diversi momenti del processo fenomenologico si esprimono in «figure» dello spirito, che hanno una duplice valenza. Da un lato, esse manifestano, per così dire, il punto di vista acquisito dalla coscienza (o dalle sue determinazioni superiori) in un particolare momento del suo sviluppo. Dall'altro, esse sono considerate dal punto di vista della totalità del processo, in modo da cogliere non soltanto ciò che esse contengono, ma anche ciò che non contengono ancora, ciò che costituisce la materia del successivo sviluppo dello spirito. In questo modo la successione delle

figure non appare arbitraria o casuale, ma rispecchia il concatenamento necessario delle diverse fasi relative allo sviluppo dello spirito assoluto. Ciascuna figura è insieme il superamento e la conservazione delle figure che la precedono, che non vengono da essa eliminate, ma soltanto integrate con gli aspetti di cui non erano ancora consapevoli, fino a pervenire alla consapevolezza totale dell'Assoluto.

Più precisamente la successione delle figure, e in generale il processo fenomenologico, obbedisce a un movimento dialettico. In ogni fase di sviluppo del processo, infatti, il soggetto appare dapprima «in sé» come la semplice coscienza di un oggetto (momento dell'affermazione, dell'immediatezza); poi, poiché l'oggetto appare come qualcosa di «altro» rispetto al soggetto, come il suo opposto, il soggetto viene «negato» dall'oggetto (momento della negazione, della mediazione); infine, il soggetto si rende conto che l'oggetto non è altro che la proiezione (in termini hegeliani, l'«alienazione») di se stesso al di fuori di sé, ritrovando l'unità di soggetto e oggetto: il soggetto diventa così un «per sé», cioè diventa cosciente di se stesso, conosce come se stesso ciò che nel momento precedente gli era apparso come diverso da sé.

Il passaggio dialettico è il movimento interno alla coscienza, cioè il principio attraverso cui la coscienza sviluppa se stessa, passando dai gradi inferiori a quelli superiori. Ma poiché alla fine del processo la coscienza si conosce come Assoluto, la dialettica è anche il principio interno dello sviluppo dell'Assoluto, ovvero è il principio che regola lo svolgimento e l'esplicazione della realtà. Ancora una volta la dialettica è insieme la legge del pensiero e dell'essere. Di conseguenza, le diverse figure dello spirito vengono ad avere una seconda duplice valenza. Da un lato esse sono momenti della coscienza singola, cioè fasi, che ciascun singolo individuo ripete nella sua esperienza personale; dall'altro esse sono momenti di quella coscienza universale che è l'Assoluto, e quindi fasi dello sviluppo della realtà, della storia. Per questo alcune figure fanno riferimento a determinate fasi dello sviluppo storico: ma anche in questo caso i periodi storici che passano sulla ribalta della *Fenomenologia* non devono essere considerati come realtà prettamente storiche, come fenomeni inseriti in una successione rigorosamente cronologica (spesso disattesa da Hegel): essi sono piuttosto esemplificazioni concrete di momenti ideali dello

sviluppo dello spirito, i quali in nessun modo si possono esaurire in un insieme di eventi e di circostanze.

La concezione hegeliana della conoscenza come processo dialettico esclude i due modelli gnoseologici prevalenti all'inizio dell'Ottocento. In primo luogo è respinta la concezione rappresentativa (propria della tradizione filosofica fino a Kant), secondo la quale la conoscenza è la rappresentazione ottenuta mediante l'attribuzione di un predicato (o di più predicati) a un soggetto: questo modello conoscitivo si fonda sulla semplice «proposizione identica», la quale si limita ad affermare appunto l'identità tra il soggetto e i predicati a esso riferiti. Per Hegel invece la conoscenza è conseguibile soltanto attraverso un processo nel quale ogni aspetto della realtà viene dialetticamente connesso con il suo opposto, per poi contrapporre la totalità parziale così ottenuta alla totalità parziale a essa opposta, e così via fino al conseguimento progressivo della conoscenza dell'intero, cioè del sapere assoluto. Per fare ciò si deve però ricorrere alla «proposizione speculativa», la quale non è data dalla semplice congiunzione di un soggetto e un predicato, ma consiste in una affermazione dialettica che, essendo indisgiungibile dall'insieme complessivo delle altre proposizioni conoscitive, rimanda in ultima analisi all'intero sistema della conoscenza.

In secondo luogo, la concezione dialettica della conoscenza esclude anche quella posizione – sostenuta dai filosofi romantici – per cui la verità assoluta, pur non essendo conseguibile mediante una conoscenza di tipo rappresentativo e discorsivo, può essere colta con un atto di intuizione immediata. Il procedimento dialettico infatti – ossia la proposizione speculativa – comporta la presa di coscienza dell'articolazione razionale del tutto, attraverso la quale soltanto è possibile pervenire alla verità. Solamente passando attraverso le diverse figure fenomenologiche, la coscienza può giungere al sapere assoluto; ovvero, considerando la cosa dal punto di vista sistematico che prevarrà in Hegel dopo il periodo jenese, la conoscenza della totalità è data esclusivamente dalla ricomposizione articolata (cioè differenziata) delle parti del sistema. Chi cerca di cogliere l'Assoluto praticando scorciatoie conoscitive e appellandosi alle facoltà rivelative dell'intuizione finisce col confondere tutte le distinzioni in un'unità che, assolutamente indifferenziata, non è più nulla o, secondo la famosa espressione della Prefazione della

Fenomenologia, è «la notte in cui tutte le vacche sono nere». Non a caso, infatti, la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*, nel 1807, segna la fine della collaborazione e dell'amicizia tra Hegel e Schelling.

20.5. *La «Fenomenologia dello spirito»: le «figure» del processo conoscitivo*

La prima figura della *Fenomenologia* è la «coscienza naturale», considerata come il momento in cui il soggetto sente l'oggetto come altro rispetto a sé. A sua volta, la coscienza trova la sua più immediata espressione nella «certezza sensibile» (nella sensazione), che solo apparentemente sembra essere la forma di conoscenza più ricca e più piena. La sensazione si presenta come la conoscenza che un individuo particolare (un «questi») ha di un oggetto altrettanto particolare (un «questo»), definito nella concretezza del «qui» e dell'«ora». Ma a un superiore livello di consapevolezza il «qui» e l'«ora» appaiono essere applicabili a qualsiasi contenuto, per cui il «questo» diventa un generico «questo», un «questo» universale che non si riferisce a nulla di specifico. Nello stesso modo il soggetto appare un «questi» universale, che può essere riferito a qualsiasi soggetto. La certezza sensibile perde così ogni autonoma valenza conoscitiva e si risolve nell'universalità formale del linguaggio.

Si passa pertanto alla «percezione», in cui si intende cogliere la cosa nell'insieme delle qualità costituenti. Ma anche in questo caso ci si trova di fronte a una contraddizione, poiché la cosa percepita appare nel contempo una e molteplice. Da un lato, infatti, essa è una molteplicità di qualità (il sale è bianco, sapido, ha un certo peso ecc.); dall'altro, tali qualità si raccolgono nell'unità della cosa (il sale, appunto). Si giunge così alla consapevolezza che l'unità non è intrinseca alla cosa, ma è la coscienza che «si fa carico» di essa, collegando e unificando le diverse proprietà della cosa.

Il terzo momento della coscienza è l'«intelletto», al quale l'oggetto appare come fenomeno, cioè come manifestazione di forze che agiscono secondo una legge determinata e in essa trovano la loro unità. Questa legge tuttavia – come già aveva insegnato Kant – non fa parte del fenomeno sensibile, ma è un elemento soprasensibile che dipende dal soggetto. L'oggetto della sensibilità viene dunque ricondotto alla coscienza e risolto in essa. In altri termini, la coscienza si rende conto del

fatto che ciò che essa opponeva a sé come oggetto non è diverso da se stessa. In questo modo essa diviene consapevole di sé, non essendo più soltanto un soggetto contrapposto a un oggetto, cioè diventa un'«autocoscienza».

L'autocoscienza così realizzata è però un'autocoscienza individuale, che trova di fronte a sé una pluralità di altre autocoscienze. Tra di esse, anzi, si instaura un rapporto conflittuale: ciascuna nutre un «appetito», rivolto al possesso della natura, il quale è in competizione con quelli delle altre autocoscienze. Per affermare la propria superiorità l'autocoscienza deve ottenere il «riconoscimento» da parte delle altre: ciò è possibile soltanto attraverso una «lotta a morte», nella quale l'autocoscienza rivela la propria superiorità mostrando di sapere mettere in gioco la vita e di non avere paura della morte. L'autocoscienza che riuscirà in questo apparirà come il «signore», mentre quella che preferirà sottomettersi all'altra pur di aver salva la vita diventerà il «servo»: sorge così la figura della «signoria e servitù» che rappresenta i rapporti di potere che si instaurarono tra gli uomini nel mondo antico. A causa del suo stato di soggezione, il servo lavora per il padrone. Ma in questo modo, proprio attraverso il lavoro, egli si rende progressivamente conto di saper dominare la natura e di trasformarla in un suo prodotto, trasferendo in essa la sua personalità di uomo, a diversità del signore stesso che, incapace di provvedere ai propri bisogni, rivela la sua «dipendenza» dal lavoro del servo e dalla natura. Attraverso il lavoro, il servo prende quindi coscienza della sua «indipendenza» dalla natura e, conseguentemente, dal signore, conquistando in questo modo la propria libertà.

Alla figura del «servo-signore», che descrive la progressiva conquista della libertà da parte dell'autocoscienza, succedono altre figure, che corrispondono a diverse forme e livelli di realizzazione di tale libertà. Nello stoicismo quest'ultima si esprime come «indifferenza» della coscienza interiore, e quindi del pensiero, nei confronti del mondo naturale esterno. Nello scetticismo, invece, la libertà dal mondo esterno si radicalizza nella sua completa negazione. La libertà che l'autocoscienza conquista rispetto al mondo esterno non elimina tuttavia un'altra e più profonda scissione: quella tra il finito e l'infinito, tra il mutevole e l'immutevole, ovvero tra l'autocoscienza e la divinità. La consapevolezza di questa separazione, ancora irrisolta, dà luogo alla figura della «coscienza

infelice». Per risolvere questa scissione e realizzare pienamente la propria libertà, l'autocoscienza compie il tentativo di perdersi nell'immutabile, nell'infinito: è il momento dell'ascetismo cristiano medievale, in cui l'uomo (l'autocoscienza) si innalza a Dio e si perde in lui. Grazie a questa unificazione la coscienza riconosce la propria assolutezza e si rende conto di comprendere in sé l'intera realtà.

Ma quando consegue «la certezza di essere ogni realtà», l'autocoscienza diventa «ragione». Ciò che prima appariva qualcosa di esterno alla coscienza, ora non è più che un suo momento interno. Giunge così a compimento l'«idealismo», ovvero la consapevolezza che la realtà è l'idea, il pensiero stesso. Questo processo di appropriazione della realtà da parte del pensiero conosce naturalmente diversi gradi. In primo luogo, la «ragione osservativa» si appropria della natura conoscendola, ovvero cercando nella struttura del mondo naturale – inorganico e organico – la legge della ragione stessa. In secondo luogo, la ragione si avvede che, per oggettivarsi nella realtà, non può limitarsi a conoscerla, ma deve operare su di essa con l'azione individuale, prima facendone l'oggetto del proprio godimento (l'azione faustiana indirizzata al piacere), poi cercando di imporre al corso delle cose la propria norma interiore (la romantica «legge del cuore»). Ma l'obiettivo della completa appropriazione del mondo da parte della ragione è raggiunto soltanto quando l'autocoscienza si realizza non più come ragione individuale, in singole azioni e singole opere, bensì come ragione universale, nei costumi e nelle istituzioni di un popolo, cioè nell'elemento dell'«eticità».

Non più confinata nella sfera dell'individualità, ma oggettivata nella concreta vita dei popoli, la ragione è diventata «spirito». Le sue configurazioni non sono più soltanto «figure della coscienza», cioè modi in cui la coscienza si rappresenta soggettivamente la realtà, ma «figure di un mondo», cioè momenti oggettivi del processo storico. Il primo di questi momenti è la «bella eticità» del mondo greco, nel quale, come abbiamo visto fin dai primi scritti giovanili, la vita dell'individuo è tutt'uno con quella della comunità. Ma questa unità immediata e naturale dell'esistenza etica, non ancora penetrata dal punto di vista dell'Assoluto, contiene in sé il germe della scissione. Nella fattispecie la separazione è quella descritta nell'*Antigone* di Sofocle tra legge divina e legge umana, ovvero tra la legge dello Stato, fatta di norme scritte, e quella della

famiglia, fatta di consuetudini consolidate. Questa divisione si consuma nel mondo romano, dove individuo e Stato vengono contrapposti: la legge non è più la stessa volontà individuale che trova espressione pubblica nelle istituzioni dello Stato, ma un «diritto» che quest'ultimo impone estrinsecamente al cittadino come un potere che lo sovrasta.

L'abbandono dell'eticità naturale, nella quale l'unità è ritrovata spontaneamente come già data, appunto, nello stesso elemento naturale, comporta il passaggio al «regno della cultura», dove viene rifiutato tutto ciò che è immediato e si assegna valore soltanto a ciò che è mediato e riflesso, cioè frutto di un'operazione del pensiero. La «filosofia della riflessione» – contro la quale Hegel aveva ampiamente polemizzato negli scritti precedenti – assume ora una duplice valenza. Da un lato essa ha un valore positivo, perché segna il superamento dell'immediatezza naturale (che si accontenta di cogliere la realtà così com'è data, senza conoscerla come spirito) e l'ingresso in quella «mediazione» del pensiero che è indispensabile per la comprensione dialettica della realtà. D'altro lato la «riflessione» riveste una connotazione negativa poiché è opera dell'intelletto o di una ragione intesa ancora intellettualisticamente come facoltà conoscitiva che, anziché cogliere la realtà nella sua totalità unitaria (concreta), la frantuma in una molteplicità di aspetti parziali (astratti). Il punto più elevato della «riflessione» è conseguito dall'illuminismo, che tutto sottopone al vaglio della ragione riflettente, ingaggiando con la «fede» – una forma di sapere ancora immediato – una lotta che si conclude con la totale vittoria della riflessione. Ma la libertà della ragione che così subentra ai vincoli imposti dalla fede e dalla tradizione è una libertà puramente negativa, che tutto abbatte senza proporre nulla di positivo (come era accaduto, per esempio, durante il periodo rivoluzionario del Terrore).

Dopo essere passato attraverso la negatività della riflessione, lo spirito giunge finalmente alla consapevolezza di se stesso. Se nell'eticità del mondo greco l'unità sostanziale dello spirito era ancora vissuta inconsapevolmente come dato naturale, e se nel momento negativo della cultura e della riflessione la coscienza delle articolazioni interne, sentite come opposizioni e scissioni, prende il sopravvento su quella dell'unità, al termine del processo lo spirito riprende coscienza della sua unità non più in forma naturale e immediata, ma con la consapevolezza della

mediazione e della riflessione. In altri termini, esso prende coscienza di sé come Assoluto. È questo il momento della religione, che ha come oggetto Dio, cioè appunto l'Assoluto. Nella religione, tuttavia, quest'ultimo è colto ancora sotto forma di una «rappresentazione», che varia in base al livello di sviluppo conseguito dalla coscienza dei diversi popoli: si avrà così una religione naturale (popoli orientali fino agli egizi), una religione artistica (popolo greco e romano), una religione rivelata (cristianesimo). Ma la rappresentazione, per quanto elevata, appare inadeguata a esprimere l'identità dello spirito con se stesso. Infatti, in essa si mantiene la distinzione tra il soggetto (che rappresenta) e l'oggetto (rappresentato): Dio appare ancora come trascendente il mondo. Soltanto con il «sapere assoluto», l'ultima figura fenomenologica, lo spirito diventa consapevole di sé in forma non già rappresentativa, ma concettuale: solamente per mezzo del «concetto» filosofico, infatti, lo spirito può «pensare» se stesso, cioè essere insieme soggetto e oggetto del sapere. In questo modo la *Fenomenologia* non è più soltanto sviluppo, processo, «storia» della coscienza; essa è anche «scienza», cioè conoscenza totalizzante e sistematica dello spirito nella complessità dei suoi momenti. Nella *Fenomenologia*, tuttavia, i due aspetti sono assolutamente inscindibili, poiché la scienza può essere conseguita soltanto come risultato del processo conoscitivo, cioè della storia della coscienza.

20.6. *Dalla «Fenomenologia» al «sistema»: caratteri generali della «Logica»*

Si è già detto che per Hegel la verità si consegue soltanto con la conoscenza della totalità. Il processo di costituzione dell'intero, tuttavia, può avvenire in due modi diversi. Per un verso, può venire rappresentato in termini di *fenomenologia dello spirito*, descrivendo il cammino della coscienza dalla più bassa e più parziale consapevolezza di sé come «coscienza naturale» al «sapere assoluto», alla scienza perfetta della realtà totale e infinita. Per altro verso, esso può essere rappresentato in termini di «sistema», analizzando le diverse determinazioni parziali in cui si articola la realtà, con le loro reciproche relazioni. L'esposizione completa del sistema hegeliano è contenuta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*,

mentre ad altre opere o raccolte di lezioni è affidato l'approfondimento di alcune sezioni del sistema.

L'oggetto generale della trattazione del sistema hegeliano è la totalità della realtà intesa come ragione assoluta e infinita, che Hegel chiama «Idea». L'Idea può essere considerata in tre modi diversi, che mettono capo alle tre articolazioni fondamentali del sistema. La «logica», ora non più considerata come scienza propedeutica, ma come prima parte del sistema, è trattata diffusamente nella *Scienza della logica* e più concisamente nella prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. In essa l'Idea viene considerata «nell'elemento astratto del pensiero» (*Enciclopedia*, § 19), ovvero in base alle categorie che costituiscono la struttura formale della realtà conferendole un carattere assolutamente razionale. Malgrado queste categorie razionali non siano distinguibili dalla realtà stessa, nella logica esse vengono considerate – con un atto di astrazione, cioè di separazione dalla realtà concreta – come a sé stanti. Hegel esprime ciò dicendo che la logica è la scienza dell'«Idea pura» o dell'«Idea in sé». Servendosi di una metafora, egli sostiene anche che essa riguarda «l'esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (*Logica*, Introduzione). Così come, secondo la tradizione filosofica, l'intelletto divino, prima della creazione, contiene già in sé il mondo non come realtà materiale, bensì come forma archetipa, nello stesso modo la logica descrive la struttura razionale che costituisce l'elemento formale della realtà. Si tratta tuttavia soltanto di una metafora poiché, mentre secondo la teologia tradizionale l'intelletto divino trascende il mondo e quindi la forma archetipa esiste come una realtà ontologica indipendente da esso, per Hegel l'oggetto della logica è una pura astrazione: la struttura razionale del mondo è inseparabile dalla sua realtà metafisica ed è quindi totalmente immanente a essa.

La seconda e la terza parte del sistema hegeliano – alle quali qui accenniamo brevemente, poiché di esse parleremo più diffusamente in seguito – sono la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. La «filosofia della natura» ha per oggetto l'estraniazione dell'Idea da se stessa, cioè la sua uscita dal puro elemento del pensiero, per realizzarsi nell'altro da sé, nell'elemento materiale della natura. In questo modo l'Idea perde il carattere universale che aveva nella logica e, determinandosi nelle singole realtà naturali, si particolarizza nel «per sé». Nella «filosofia dello spirito»,

invece, l'Idea ritorna in se stessa, in quanto, risolvendo la natura in un momento interno al pensiero, si esprime come «spirito», come unità di razionale e di reale, di formale e di materiale, di pensiero astratto e di natura. In quanto tale essa rappresenta l'«in sé e per sé».

Tornando alla logica, occorre notare che Hegel insiste nel differenziare la sua logica dalla logica formalistica (detta anche «logica generale»). Quest'ultima concepiva le forme del pensiero puro come entità concettuali aventi una funzione esclusivamente gnoseologica e un'esistenza soltanto mentale. Per Hegel le categorie logiche, oltreché determinazioni del pensiero puro, sono anche elementi costitutivi dell'essenza della realtà. In altri termini esse hanno valore ontologico, oltreché logico. Pertanto la logica coincide con la metafisica: il pensiero puro è la realtà (o, come Hegel dice, la «cosa in sé») e la cosa in sé è il pensiero puro. Più tardi – nella Prefazione alla *Filosofia del diritto* – Hegel riprenderà questo tema sostenendo l'identità di razionale e reale («Tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale»). Con ciò Hegel intende dire che, dal momento che le categorie hanno una portata insieme logica e metafisica, la struttura razionale del mondo non è qualche cosa che esista soltanto nella mente finita di un uomo (o anche in quella infinita di un Dio trascendente), ma è tutt'uno con l'essenza del reale. Nella *Scienza della logica* le categorie sono dette astratte non perché, come avviene nella logica tradizionale, siano prive di un contenuto materiale, ma perché esse vengono considerate a parte («in sé»), separate dai loro contenuti reali, cioè appunto come espressioni del pensiero puro. Quest'operazione di astrazione (che per Hegel significa sempre separazione) è però del tutto unilaterale e non ci dà la vera scienza della realtà, che si avrà soltanto quando, nella filosofia dello spirito, pensiero puro e realtà oggettiva saranno nuovamente considerati nella loro intrinseca unità.

La facoltà di concepire l'unità di logica e metafisica – cioè di razionale e reale, di soggetto e oggetto – risiede per Hegel nella «ragione speculativa» – che corrisponde a quello che nella *Fenomenologia* è il sapere assoluto. Viceversa, ogni filosofia che non giunga a quest'unità, irrigidendo l'astrazione e l'opposizione dei diversi aspetti, rimane sul piano dell'«intelletto». All'inizio dell'*Enciclopedia* Hegel stesso sintetizza le tre posizioni fondamentali della filosofia dell'intelletto astratto, ancora vive

nella tradizione filosofica del suo tempo. La prima di esse è data dalla metafisica tradizionale – in particolare quella di Wolff – la quale ha il merito di pensare che la ragione possa conoscere in maniera assoluta la realtà, espressa dagli oggetti metafisici fondamentali: l'anima, il mondo e Dio. Tuttavia tale realtà metafisica è ancora ingenuamente concepita come esterna alle forme soggettive del pensiero, intese come funzioni conoscitive indipendenti dal loro oggetto. La seconda posizione rappresenta la reazione a questo razionalismo dogmatico e assume a sua volta due forme. In primo luogo, essa si presenta come empirismo, che risolve il conflitto tra soggetto e oggetto semplicemente rinunciando all'oggettività e accontentandosi del valore soggettivo della conoscenza. In secondo luogo, il criticismo kantiano, se da un lato recupera l'oggettività fondandola sulla sintesi categoriale dell'Io penso, d'altro lato riconduce l'oggetto alla dimensione della coscienza soggettiva attraverso la «rivoluzione copernicana»: l'oggettività così recuperata non è quindi assoluta, ma esclusivamente fenomenica, poiché vale soltanto per il soggetto che compie l'unificazione. La terza posizione è quella del «sapere immediato», che caratterizza il pensiero di Jacobi e delle filosofie intuizionistiche romantiche, le quali, accanto alla conoscenza fenomenica dell'intelletto, riconoscono una conoscenza razionale che, senza passare attraverso le strutture dell'unificazione categoriale, coglie immediatamente il proprio oggetto, come una forma di fede. Ma in questo modo il sapere risulta inevitabilmente arbitrario e astratto, cioè soggettivo, e non si risolve quindi realmente l'opposizione di fondo tra soggettività e oggettività.

Soltanto facendo riferimento a una ragione che operi non intuitivamente, ma dialetticamente, dunque, le determinazioni soggettive del pensiero possono nello stesso tempo acquisire oggettività e realtà. Ed è a questo punto che Hegel enuncia chiaramente i tre momenti in cui si scandisce il procedimento dialettico. Il primo momento è quello della «posizione», detta anche comunemente «tesi» (dal greco *tìthemi*, «pongo»): è il momento intellettuale che pone i singoli aspetti della realtà, astraendoli (cioè separandoli) dal tutto al quale essi concretamente appartengono. Il secondo momento è la «negazione» (o «antitesi»): in esso la particolare determinatezza del dato separato o astratto – cioè degli aspetti finiti della realtà – viene confrontata con il suo opposto, con ciò

che, «de-finendola», la rende appunto finita e separata. Questo secondo momento è quello propriamente dialettico, in cui si attua la mediazione tra ciò che è posto come finito e ciò che gli si oppone come altrettanto finito, preparando la comprensione dell'intero. Il terzo momento è quello del «superamento» (*Aufhebung*), detto anche comunemente «sintesi» (dal greco *syn-tìthemi*, «pongo insieme»), dove l'opposizione delle determinazioni viene risolta in una superiore totalità. Il superamento implica insieme l'atto del «togliere», in quanto l'opposizione come tale viene eliminata, e del «conservare», poiché, viceversa, gli opposti non vengono eliminati, ma considerati a un livello superiore, nella loro non-opposizione, nell'unità che «toglie» (risolve) il loro carattere di opposizione. Questo terzo momento è quello razionale-speculativo.

20.7. *Le categorie della «Logica»*

La *Scienza della logica* si divide in tre parti, che riguardano rispettivamente la «logica dell'essere», la «logica dell'essenza» e la «logica del concetto».

L'opera inizia infatti dal concetto di «essere», il quale, essendo il concetto più indeterminato e non presupponendo per la propria determinazione nessun altro concetto, può costituire il «cominciamento» della scienza della logica. L'essere di cui parla Hegel, infatti, è l'essere parmenideo, assolutamente privo di determinazioni: è l'essere di cui non si può dire altro se non che è. Ma un essere così indeterminato – cioè l'essere che non è «nulla» di determinato – si traduce o, come Hegel si esprime, «trapassa» nel suo opposto, nel concetto di «nulla». La separazione di essere e nulla è dunque soltanto apparente: in realtà – cosa che sfuggì a Parmenide, il quale irrigidì intellettualisticamente la loro opposizione – essi sono i due momenti, ancorché opposti, di un'unica realtà. Questa loro sintesi, come ben comprese Eraclito, primo esponente del pensiero dialettico, è il «divenire».

Il divenire, superando l'indeterminatezza dell'essere e del nulla, conduce all'«essere determinato», cioè all'«alcunché», alla cosa che è questo e non altro. La determinazione dell'alcunché deriva appunto dal fatto che esso si oppone all'«altro», a ciò che è determinato diversamente da sé. Esso è determinato in quanto viene «definito», limitato dall'altro, cioè in quanto

è finito. L'insieme di tutti gli esseri determinati, di tutti i finiti, tuttavia, non è più finito, poiché altrimenti avrebbe ancora un «altro» diverso da sé e sarebbe ancora un essere determinato. La totalità degli esseri determinati – ovvero degli aspetti finiti della realtà – è un «infinito». Al concetto di infinito Hegel attribuisce dunque un significato particolare. L'infinito non è un processo senza termine e senza compimento, così come lo intendeva Fichte, per il quale l'Io ricomprende in sé all'infinito il Non-io. Questo per Hegel è il «falso infinito», che non è mai la totalità, perché lascia risorgere sempre qualcosa che è al di fuori di esso. Il vero infinito è una totalità conchiusa in se stessa: è la totalità infinita di tutti i finiti, la cui infinitezza deriva appunto dal fatto di non lasciare fuori di sé nulla, cioè di non essere più «de-finito» da nessun'altra cosa. La rappresentazione grafica del falso infinito è la retta, che in realtà non è mai data, in quanto prolungabile indefinitamente; quella dell'infinito autentico è il cerchio, «la linea che ha raggiunto se stessa, che è conchiusa e tutta presente, senza inizio né fine». Ovviamente ciò significa che il finito non ha un'esistenza propria, ma è soltanto un momento dell'infinito: in termini più hegeliani, la realtà del finito è soltanto ideale, mentre reale è solamente la totalità infinita. L'unica vera – infinita – realtà è l'Idea, la Ragione assoluta che ricomprende in sé ogni determinazione finita della realtà.

La seconda parte della *Scienza della logica*, relativa alla «logica dell'essenza», si apre con l'espressione: «La verità dell'essere è l'essenza». Con ciò Hegel intende dire che l'«essenza» è l'essere considerato non nella sua immediatezza (come nella «logica dell'essere»), ma come oggetto della riflessione, del pensiero che lo conosce nella sua verità. Le articolazioni fondamentali di questa parte sono l'essenza come appare in se stessa, nella «riflessione» del pensiero (dove il termine «riflessione» perde la connotazione negativa che aveva nelle prime opere hegeliane, non riferendosi più soltanto all'attività «astratta» dell'intelletto, ma esprimendo piuttosto la funzione di «mediazione» esercitata dal pensiero in generale di contro all'«immediatezza» del dato sensibile); l'essenza come si manifesta nell'esistenza, cioè il fenomeno; e la realtà effettiva come unità di essenza ed esistenza. Anche in questo caso non è ovviamente importante seguire, in questa sede, il succedersi delle varie determinazioni dell'essenza. Ci si soffermerà quindi soltanto sulle categorie della prima sezione,

corrispondenti a quelle che la logica tradizionale considerava «leggi universali del pensiero». La prima determinazione è quella dell'«identità», per cui ogni essenza viene riferita soltanto a se stessa, appunto come identica a se stessa. La vera identità, per Hegel, è però soltanto quella conseguita dialetticamente, attraverso la negazione e il ritorno in sé dell'identico. Il «principio di identità» su cui tradizionalmente si fonda questa categoria non è dunque sufficiente, poiché si limita all'affermazione dell'immediatezza, cioè a una pura e semplice tautologia (A = A). Il conseguimento della vera identità deve dunque passare attraverso la negazione dell'identità, cioè attraverso la «differenza». Quest'ultima si manifesta dapprima come «diversità», intesa come differenza immediata, ancora indeterminata; poi si traduce in «opposizione», cioè differenza determinata da un oggetto che si pone, o meglio si oppone, come «altro»; infine, come «contraddizione», nella quale si chiarisce che gli opposti, se da un lato si negano vicendevolmente, essendo l'uno il contrario dell'altro, d'altro lato si «pongono» vicendevolmente, poiché l'uno esiste in quanto esiste l'altro. Se nella logica aristotelica la contraddizione comporta l'esclusione di uno dei termini contraddittori, in quanto inconciliabile con l'altro, in quella hegeliana essa diventa la condizione stessa della determinabilità dell'oggetto: l'elemento contraddittorio è ciò che, essendo affermato in uno degli opposti e negato nell'altro, li lega insieme e permette di scorgere la loro essenziale unità a un livello superiore a quello dell'opposizione. Alla logica della non-contraddizione della tradizione aristotelica Hegel oppone la logica della contraddizione. Pertanto la contraddizione non dev'essere rimossa ma, al contrario, riconosciuta come fondamentale: infatti, l'ultima categoria della riflessione, il «fondamento», non è altro che la contraddizione «risolta» in una superiore unità.

L'ultima parte della *Scienza della logica* è la «logica del concetto», che comporta l'unione dell'essere (immediato) e dell'essenza (riflessa), consentendo in questo modo l'intelligibilità dell'essere. A sua volta, questa parte si divide in: *a*) «dottrina della soggettività» (o del concetto formale), nella quale si esaminano gli elementi in cui si articola l'attività del soggetto pensante: il concetto, il giudizio, il sillogismo (che in questa sede non possono essere oggetto di trattazione); *b*) «dottrina

dell'oggettività», che riguarda i diversi momenti dello sviluppo dell'oggetto del pensiero, cioè la natura: meccanismo, chimismo, teleologia (temi ripresi più ampiamente nella «filosofia della natura»); *c*) «dottrina dell'idea», intesa come «unità assoluta del concetto e dell'oggettività», cioè come realtà razionale considerata nella sua totalità.

20.8. *La filosofia della natura*

La filosofia della natura – esposta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* – è la seconda parte del sistema hegeliano. La prima parte di esso, la logica, riguarda – come si è visto – l'Idea in sé, considerata nella forma del pensiero puro. Per oggettivarsi, per essere oggetto a se stessa, l'Idea deve quindi uscire dall'«in sé», esteriorizzarsi, diventare «altro» rispetto al pensiero puro. Questa «Idea nella forma dell'essere altro» è la natura. Se il pensiero puro (l'Idea in sé) è universalità, necessità, unità, la natura (l'Idea fuori da sé) è, al contrario, particolarità, accidentalità, dispersione, «per sé». La natura è infatti caratterizzata dall'estrinsecità non solo nel senso che essa è «altro» rispetto al pensiero puro, ma anche nel senso che è estrinsecità in se stessa, cioè dispersione di momenti particolari che non trovano un principio e una legge unitari. Tuttavia anche la natura, come le altre parti del sistema, obbedisce a uno schema dialettico. Infatti, essa si presenta come «un sistema di gradi di cui l'uno esce dall'altro necessariamente ed è la prossima verità di quello da cui risulta». Questi gradi – ancora una volta in numero di tre – costituiscono una gerarchia in cui si rivela un progressivo passaggio dall'estrinsecità all'unitarietà attraverso il graduale affermarsi di quell'elemento dell'individualità che troverà il suo più proprio terreno di espressione nell'ultima parte del sistema hegeliano, la filosofia dello spirito. La filosofia della natura in Hegel ha dunque una funzione prevalentemente sistematica: essa è il necessario momento di passaggio dalla logica alla filosofia dello spirito, cioè dal pensiero che non ha un oggetto esterno a sé, all'autocoscienza dell'Assoluto come unità sostanziale di soggetto e oggetto, di pensiero e realtà, di finito e infinito. Ma questo passaggio può avvenire soltanto attraverso la negazione dell'Idea in sé, attraverso l'esperienza di ciò che non è pensiero puro, di ciò che è puro oggetto senza soggetto, cioè appunto la natura.

Il primo grado della natura è la «meccanica», che rappresenta il momento dell'estrema particolarità ed estrinsecità. In essa, infatti, l'unità della forma è imposta soltanto dal di fuori, attraverso leggi astratte (le leggi del movimento della materia) e concetti anch'essi astratti (come lo spazio e il tempo). Il secondo momento è la «fisica», nella quale, attraverso la sostituzione dell'analisi qualitativa a quella quantitativa, comincia a sorgere l'individualità, dapprima come «individualità universale» (le qualità fisiche degli elementi fondamentali), poi come «individualità particolare» (le qualità fisiche considerate nei singoli oggetti: peso specifico, coesione, suono, colore), infine, come «individualità totale» (le qualità fisiche considerate come espressioni particolari di tutta la natura: la struttura dei corpi, il magnetismo, l'elettricità, il chimismo). Il terzo grado è la «fisica organica» nella quale emerge l'elemento dell'«individualità soggettiva» sorretta da un'unità che presenta già caratteri ideali. I tre momenti interni alla fisica organica – natura geologica, natura vegetale, natura animale – sono interpretati in chiave teleologica e vitalistica, in modo da essere finalizzati gerarchicamente alla realizzazione dell'individualità soggettiva, che trova piena espressione soltanto dove le parti animate diventano membra di un organismo animale unitario.

Hegel è fortemente polemico con le concezioni romantiche della natura. Rispetto a esse egli dissente su due punti fondamentali. In primo luogo, non accetta l'identificazione della natura con Dio (o comunque il riconoscimento di un carattere divino della natura). Ciò equivarrebbe a identificare la natura con la sostanza infinita, mentre per Hegel essa rappresenta soltanto una «caduta», una «negazione» – per quanto necessaria per la successiva realizzazione dialettica dello spirito – rispetto alla purezza dell'Idea in sé. In secondo luogo, Hegel non condivide la concezione romantica – e soprattutto schellinghiana – di una natura sostanzialmente convergente con lo spirito: al contrario, per lui spirito e natura si oppongono e lo spirito non può sorgere se non laddove la natura – in quanto non-pensiero, esteriorità e accidentalità – viene negata e risolta in un momento interno all'Idea.

In comune con la filosofia romantica della natura, Hegel ha invece la profonda ostilità alla tradizione newtoniana che aveva imperato nel Settecento. La fisica newtoniana (e, prima ancora, quella galileiana) era

fondata sulla convergenza di due metodi: metodo empirico e metodo matematico. Nessuno dei due raccoglie il consenso di Hegel. All'esperienza egli oppone il metodo speculativo, che non si limita a connettere rapsodicamente le testimonianze della sensibilità, ma definisce ogni aspetto particolare della realtà mediante il suo rapporto con il tutto inteso come sostanza infinita e assoluta. Al metodo matematico, che impone agli oggetti una razionalità astratta ed estrinseca, Hegel sostituisce il metodo dialettico, che mostra l'intrinseco derivare di un aspetto dall'altro in una reciproca relazione di opposizione e di unità. Inoltre, tanto l'esperienza quanto la matematica hanno il comune difetto di accontentarsi del dato – sia esso sensibile (l'esperienza) o intuitivo (la matematica) – che esse assumono ingiustificatamente come punto di partenza: al contrario la filosofia speculativa, con il suo metodo dialettico, fornisce un fondamento assoluto a ogni aspetto della realtà, riconducendolo, attraverso successive mediazioni, alla totalità infinita autofondantesi.

20.9. *La filosofia dello spirito soggettivo*

Dopo essersi estraniata nella natura, l'Idea può completare il circolo dialettico ritornando in se stessa arricchita dall'esperienza della negazione. Al termine di questo processo, infatti, l'Idea non è più soltanto in sé, puro pensiero privo di oggettivazione, ma in sé e per sé: «pensiero puro» e «natura» sono ormai uniti in una concreta realtà, nella quale le categorie del pensiero astratto sono dispiegate nelle loro determinazioni oggettive. L'Idea che ha questa consapevolezza di sé, come «in sé e per sé», è lo «spirito».

La filosofia dello spirito rappresenta la terza e ultima parte del sistema hegeliano e viene esposta nella corrispondente sezione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Essa si articola, come di consueto, in tre momenti dialettici. Il primo è lo «spirito soggettivo», il quale rappresenta la consapevolezza che lo spirito ha di sé in quanto singolo individuo e culmina con la presa di coscienza della sostanziale libertà dell'uomo. Il secondo è lo «spirito oggettivo», nel quale la libertà umana – termine del processo dello spirito soggettivo – si realizza o, appunto, si «oggettiva» nella comunità sociale e nelle istituzioni. Il terzo momento è lo «spirito

assoluto», nel quale lo spirito acquista consapevolezza di sé come totalità della realtà razionale, cioè come Assoluto.

Anche lo spirito soggettivo si divide in tre momenti interni. La sua prima determinazione è quella dell'«anima», intesa come il principio vitale che è alla base dello sviluppo biologico dell'uomo. In questa fase lo spirito è ancora uno spirito naturale, poiché le sue manifestazioni sono ancora strettamente connesse con la natura da cui scaturiscono. Tuttavia Hegel ordina tali manifestazioni in una scala progressiva che va dalle determinazioni in cui è più forte il condizionamento della natura a quelle in cui comincia a manifestarsi l'indipendenza dell'individuo. L'«antropologia», che è la scienza dell'anima così intesa, studierà quindi dapprima le manifestazioni vitali che l'uomo ha in comune con l'intero universo o con il pianeta terra, poi i ritmi naturali della vita dell'uomo (crescita, riproduzione sessuale, rapporto sonno-veglia come indizio dell'emergere della coscienza), poi ancora le condizioni della vita sensitiva, per giungere, tra le ultime determinazioni, all'analisi dell'abitudine: questa è considerata una «seconda natura» con cui l'uomo comincia a dominare il suo corpo per mezzo dei meccanismi corporei stessi, in una stretta unione di libertà e necessità. L'anima non è quindi intesa da Hegel come principio spirituale da opporsi alla materialità corporea, ma come un principio vitale in cui natura e spirito, materia e pensiero sono ancora strettamente congiunti (di qui l'insensatezza della questione se l'anima sia materiale o immateriale): soltanto in seguito alla sua evoluzione interna essa giungerà, nei suoi gradi più elevati, alle prime concrete manifestazioni di libertà spirituale.

Il secondo momento dello spirito soggettivo è la «coscienza», nella quale il processo di realizzazione della libertà individuale si manifesta non più nella liberazione dalla natura, ma nella progressiva consapevolezza dell'unità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. In questa sezione Hegel riprende dunque le tesi sostenute nelle prime parti della *Fenomenologia dello spirito*. La «fenomenologia» è infatti la scienza che si occupa della coscienza, e le articolazioni interne a quest'ultima sono la coscienza propriamente detta, l'autocoscienza e la ragione. Vengono invece tralasciate le ultime due determinazioni studiate nell'opera del 1807 – lo spirito (che colà significava «spirito oggettivo») e il sapere assoluto (che equivaleva a «spirito assoluto») – le quali saranno trattate

nelle successive sezioni dell'*Enciclopedia*. Il processo fenomenologico descritto nella *Fenomenologia dello spirito* viene quindi ridimensionato nell'*Enciclopedia*, apparendo non più come l'introduzione generale alla filosofia, ma come una parte specifica (e debitamente amputata) del sistema. Questo può voler significare che nella definizione sistematica della realtà assoluta, nella quale ciascun momento particolare riceve la sua giusta collocazione rispetto al tutto, anche la vicenda della coscienza, che è un punto di vista particolare finché non giunge alla consapevolezza della propria identità con lo spirito, deve occupare soltanto un luogo specificamente determinato. Ma la tensione tra le due descrizioni del processo fenomenologico lascia comunque aperti numerosi problemi interpretativi.

La terza manifestazione dello spirito soggettivo è lo «spirito» propriamente detto, che indica qui ancora la coscienza individuale, giunta però alla consapevolezza dell'identità tra sé e il proprio oggetto. La scienza che studia le tre determinazioni dello spirito così definito è la psicologia. In primo luogo, lo spirito appare come spirito teoretico, nel quale si sottolinea il momento della conoscenza (e quindi l'azione dell'oggetto sul soggetto). In secondo luogo, esso si manifesta come spirito pratico, nel quale prevale il momento della volontà (e quindi l'azione del soggetto sull'oggetto). Operando la sintesi di questi due momenti, dialetticamente correlati, lo spirito si conosce infine come volontà libera. Ma quest'ultima, ormai pienamente consapevole, tende necessariamente a realizzarsi nel mondo esterno a sé, cioè a oggettivarsi: il che comporta il passaggio dallo spirito soggettivo a quello oggettivo, cioè dalla sfera della interiorità individuale al mondo della società e delle istituzioni.

20.10. *Filosofia dello spirito oggettivo e filosofia della storia*

Lo spirito oggettivo è il momento in cui lo spirito si realizza anche esteriormente nella concretezza delle istituzioni storicamente esistenti. A esso Hegel dedica, oltreché una parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, anche i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), che sono l'unica opera di rilievo pubblicata durante il periodo berlinese. Appunto nella Prefazione dei *Lineamenti* è contenuta la famosa affermazione hegeliana relativa alla coincidenza di razionale e reale. Con ciò Hegel non intende dire che

tutto ciò che esiste è assolutamente razionale e deve esistere necessariamente: le manifestazioni particolari dell'esistenza, alle quali non compete nessuna razionalità intrinseca, sono del tutto accidentali e possono indifferentemente esistere o non esistere. Egli vuole invece sostenere che ciò che è in sé intrinsecamente e assolutamente razionale non può non essere reale, poiché la ragione e la realtà sono la stessa cosa (identità di logica e metafisica). E a queste realtà intrinsecamente razionali appartengono innanzitutto le determinazioni universali dello spirito oggettivo – le istituzioni, i costumi e lo Stato.

La prima determinazione dello spirito oggettivo è il «diritto astratto» o formale. Esso corrisponde in gran parte alla concezione del diritto naturale (o razionale) come era stata elaborata dalla tradizione giusnaturalistica (alla quale appartengono ancora Kant e Fichte). Lo scopo del diritto è infatti quello di trovare, attraverso le astratte procedure dell'intelletto, un «sistema delle libertà individuali» che consenta a ciascun individuo di oggettivare la propria volontà libera senza interferire con quella degli altri. L'individuo non è ancora concepito come membro di un organismo politico concreto, ma solo come «persona» giuridica, cioè come un'entità astratta caratterizzata esclusivamente dalla facoltà di essere portatrice di diritti. Il termine «persona» è qui da prendersi nella sua accezione latina originaria di «maschera teatrale»: in essa ciò che conta non è la vera e specifica natura dell'individuo, diversa da caso a caso, ma la semplice capacità esteriore, uguale per definizione in tutti gli individui, di compiere atti giuridicamente validi. Per questo la persona giuridica si deve esprimere in una determinazione altrettanto esteriore, che è la «proprietà», così come carattere estrinseco hanno i contratti che regolano i rapporti giuridici tra individui diversi.

Se nel diritto si realizza una forma di universalità astratta ed esteriore, nella «moralità» – il secondo momento dello spirito oggettivo – tale universalità è completamente interiorizzata. Il protagonista della moralità è ancora l'individuo, ma esso viene qui considerato non più nella sua esteriore capacità di possedere una proprietà e di stipulare un contratto, bensì nella dimensione interiore della «coscienza morale». La forma più alta della moralità è esemplificata dall'etica kantiana, cioè dalla legge del dovere nella quale la coscienza si erge a legislatrice universale. Ma appunto perché puramente interiore, la moralità viene posta di fronte al

contrasto tra il bene universale cui essa aspira e il benessere o la felicità particolare cui ogni uomo naturalmente tende; e soprattutto essa conduce al conflitto tra l'essere e il dover essere, tra la razionalità oggettiva della realtà e la razionalità ideale del comando morale. In altri termini, se il diritto appariva insufficiente a causa della sua esteriorità, della sua incapacità di coinvolgere l'interiorità dello spirito, la moralità è inadeguata perché si esaurisce nell'interiorità, senza mai conseguire una vera oggettivazione esterna.

Il terzo momento dello spirito oggettivo è l'«eticità», nella quale l'universalità non si manifesta più né come legge formale (diritto) né come idealità interiore (moralità), bensì come un ordine reale che esprime la vita di un popolo. Il carattere fondamentale dell'eticità è quindi la concretezza, poiché in essa trovano conciliazione gli opposti (astratti) caratteri del diritto e della moralità. In essa si esprimono insieme l'interiorità dello spirito, che anima le istituzioni e ne costituisce l'intima razionalità, e l'esteriore oggettività con cui le istituzioni operano nella vita sociale e politica di una comunità. Oltre alla concretezza, l'eticità è essenzialmente caratterizzata dall'organicità. In essa gli individui non sono più considerati né come astratte persone giuridiche, né come semplici coscienze, ma come membri di un tutto di cui sono parti indissolubili: la vita dell'individuo è un momento della vita stessa della comunità etica e viene da essa informata in ogni suo aspetto.

L'eticità si articola a sua volta in tre momenti distinti. La famiglia è la prima espressione di concreta società organica: in essa gli individui non sono più atomi sociali, ma membri di uno stesso organismo. Pur avendo ancora un fondamento naturale (l'unione sessuale e la generazione fisica), la famiglia si spiritualizza attraverso il matrimonio e l'educazione dei figli, manifestando così la sua intima sostanza etica.

Con il conseguimento della maturità da parte dei figli, la famiglia si dissolve dal punto di vista etico, preparando il passaggio alla «società civile», che è la seconda determinazione dell'eticità. La società civile è concepita innanzi tutto come «sistema dei bisogni» dei singoli individui. Si tratta cioè di elaborare un sistema nel quale i bisogni «concreti» dell'individuo, che spesso, nella loro particolarità, contrastano con quelli degli altri individui, possano essere trasformati in bisogni più generali (o «astratti») che interessino non più soltanto il singolo, ma l'intera società. A

tale scopo Hegel distingue nella società civile tre diversi «ceti» o «stati» (in tedesco *Stände*, nello stesso senso del francese *états*) preposti a diverse funzioni complementari. Lo «stato sostanziale» è quello legato alla coltivazione della terra (che è appunto la base, la «sostanza» della vita economica del paese) e riunisce in un'unica finalità i grandi proprietari terrieri (gli *Junker* prussiani) e i contadini che lavorano materialmente nei campi. Lo «stato industriale» raccoglie tutti coloro che elaborano materie prime (artigiani, gerenti di manifatture) o provvedono alla diffusione delle merci (commercianti). Infine, lo «stato generale» è quello dei funzionari dello Stato, nei quali l'interesse economico privato coincide con il servizio prestato alla comunità.

Per l'individuazione del sistema dei bisogni Hegel fa ampio riferimento all'opera degli economisti classici (soprattutto Smith, Ricardo e Say), condividendo con essi – oltreché l'analisi di alcuni problemi specifici, come la divisione del lavoro, la distribuzione del capitale, l'automazione della produzione ecc. – la netta distinzione tra società civile e società politica. Quest'ultima è la comunità dei cittadini (Hegel usa il francese *citoyens*) che operano per un fine generale e si identifica con lo Stato. Viceversa, la società civile è l'insieme degli individui privati, dei «borghesi» (*bourgeois*) che operano per i propri scopi particolari, e quindi primariamente in vista del proprio utile economico. In quanto particolari, cioè legati ai fini del singolo privato, gli interessi economici sono originariamente in reciproco contrasto. Di qui nasce – come si è visto – l'esigenza di elaborare un sistema che trasformi la loro naturale incompatibilità in una artificiale complementarità. Il sistema dei bisogni, infatti, non rispecchia la sostanziale organicità della vita etica, ma è il prodotto artificiale di un'operazione dell'intelletto. Mentre la ragione conosce la totalità così come essa è nella realtà, rispecchiando fedelmente le articolazioni in cui essa sostanzialmente si organizza, l'intelletto – che costitutivamente procede per divisione del tutto in parti – non costruisce una vera totalità, ma soltanto un aggregato nel quale le parti sono connesse esteriormente e forzosamente le une alle altre. La stessa società civile soffre dunque di questo vizio d'origine e appare come uno «Stato esteriore», come uno «Stato di necessità e intellettualistico» che deve risolversi nel vero Stato, il quale nasce spontaneamente dall'interno della

stessa eticità, come fondamento e coronamento insieme della vita etica di un popolo.

Il terzo momento dell'eticità è lo Stato. Esso viene definito da Hegel «la realtà dell'idea etica», cioè la piena realizzazione dell'eticità. Lo Stato infatti è per Hegel la più elementare manifestazione della ragione assoluta, colta nell'elemento immediato dell'esistenza di un popolo e delle sue istituzioni. Lo sviluppo dialettico dello Stato si articola, come al solito, in tre momenti. In primo luogo, la «costituzione dello Stato» determina i tre poteri che regolano la vita politica della comunità: il potere legislativo, il potere governativo (cioè esecutivo) e il potere sovrano, che compendia nella figura del monarca l'aspetto dell'individualità (il sovrano è una persona singola, cui spetta la decisione finale) e quello della universalità (il sovrano rappresenta lo Stato e decide in base al quadro normativo generale definito dal potere legislativo). Per questo Hegel si esprime a favore della monarchia costituzionale, nella quale il sovrano non comanda arbitrariamente (e quindi non è pura soggettività), ma fonda la propria volontà sul rispetto della volontà popolare (cioè della componente oggettiva dello Stato). I sudditi fanno sentire la propria voce attraverso l'attività legislatrice delle due Camere in cui si divide il potere legislativo: la prima, riservata al ceto agrario, è espressione delle componenti politiche più conservatrici e ha la funzione di garantire la continuità con il passato; la seconda, composta dai rappresentanti delle corporazioni in cui si divide il ceto artigianale-manifatturiero, è portavoce delle forze più innovatrici e progressistiche della società civile.

In secondo luogo, lo Stato si manifesta come «diritto statale interno», cioè come insieme dei rapporti che lo connettono e lo contrappongono agli altri Stati. Avendo consapevolezza di sé come totalità etica, cioè come massima espressione dell'eticità, nella quale si manifesta l'essenza stessa dell'Assoluto, ciascuno Stato non riconosce al di sopra di sé nessuna autorità superiore. Non esiste quindi un diritto internazionale che non si risolva semplicemente nei singoli trattati che gli Stati possono sovranamente stipulare e altrettanto sovranamente infrangere. In caso di divergenza di interessi tra gli Stati, la guerra è il solo modo per determinare il diritto dell'uno sull'altro.

Il terzo momento dello sviluppo dialettico dello Stato è la «storia universale». A essa vengono dedicati gli ultimi paragrafi dei *Lineamenti*

(opera che tratta soltanto dello spirito oggettivo), così come gli ultimi paragrafi della sezione dell'*Enciclopedia* relativa alla filosofia dello spirito oggettivo. Il momento della storia universale si colloca infatti in una posizione intermedia tra lo spirito oggettivo e lo spirito assoluto, poiché in essa gli Stati, che sono la massima espressione dello spirito oggettivo, si rivelano anche come manifestazioni – storiche, appunto – della ragione assoluta. Questo processo è illustrato più ampiamente da Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia universale* che egli tenne a Berlino in più corsi universitari.

Lo spirito universale, la ragione assoluta che coincide con l'assoluta realtà, sarà colto nella sua purezza, come si vedrà tra poco, nei diversi momenti della filosofia dello spirito assoluto: l'arte, la religione e la filosofia. Esso può tuttavia rivelarsi anche in una maniera più immediata nello «spirito di un popolo» (*Volkgeist*), cioè in quell'insieme di manifestazioni etiche e istituzionali – costumi, diritto, religione, costituzione politica ecc. – in cui si sviluppa l'esistenza di un popolo. In questa sua determinazione nell'elemento dell'oggettività esteriore, della dimensione spazio-temporale, cioè della storia, lo spirito universale prende il nome di «spirito del mondo». Ciascuno spirito di popolo potrà tuttavia esprimere più o meno adeguatamente lo spirito del mondo, a seconda della sua maturità etica, rapportata sia al momento dello sviluppo storico in cui fiorisce sia alla sua superiorità o inferiorità rispetto agli altri popoli. In ogni fase del processo storico vi sarà pertanto un popolo il cui spirito rappresenta la migliore incarnazione dello spirito del mondo in quel momento, il più alto grado di autocoscienza possibile per lo spirito universale in quel punto del suo processo di realizzazione. In virtù di questa sua superiorità tale popolo acquista una posizione di predominio su tutti gli altri, ai quali impone in maniera assoluta la sua forza, il suo diritto e la sua cultura. Ciò vale tuttavia soltanto fino a che il popolo può adeguatamente esprimere l'universale: quando, a causa dell'inarrestabile sviluppo dello spirito del mondo, esso non sarà più in grado di rappresentare la nuova e più elevata autocoscienza spirituale che sta emergendo, questa funzione passerà, insieme al diritto e al dominio assoluto, a un altro popolo. In questo modo gli stessi popoli dominanti appaiono semplici strumenti della manifestazione dello spirito del mondo, i quali vengono abbandonati al loro destino non appena abbiano

consumato la loro energia e assolto la loro funzione. Così l'individualità nella storia – tanto quella nazionale quanto quella personale – obbedisce a una «astuzia della ragione» universale, della quale persegue i disegni anche quando crede di agire in vista dei fini particolari.

Sulla base di questi princìpi Hegel individua quattro fasi fondamentali del processo storico, cioè quattro «mondi» storici (dove il termine «mondo», come già nell'espressione «spirito del mondo», sottolinea la dimensione esteriore, spazio-temporale in cui si sviluppa la storia). Questi mondi sono connessi dal significato unitario del processo storico, nel quale si manifesta progressivamente il carattere essenziale dello spirito, cioè la libertà. Pertanto, nel «mondo orientale», nel quale lo spirito non è ancora giunto alla coscienza della propria libertà, ma è ancora impregnato di naturalità, gli uomini non sanno di essere liberi: soltanto uno di loro è libero – il principe, l'imperatore – ma anche questi, esercitando una libertà solo arbitraria e dispotica, non è libero come uomo. Nel «mondo greco» e nel «mondo romano» sorge progressivamente la coscienza della libertà: presso di loro alcuni sono liberi, altri sono schiavi. La coscienza della libertà dell'uomo in quanto tale, ancora mancante nei due mondi classici, si schiude invece nel «mondo cristiano-germanico», nel quale il cristianesimo, abbracciato e diffuso dalle nazioni germaniche, mostra il valore assoluto dell'umanità attraverso il dogma dell'incarnazione. Ciò non significa ancora che tutti gli uomini sono liberi, ma soltanto che si sa che l'uomo in generale è libero: la progressiva realizzazione di questa consapevolezza è la struttura portante della storia europea dall'avvento del cristianesimo sino alla storia del mondo germanico moderno.

20.11. *La filosofia dello spirito assoluto*

Lo spirito universale, come si è visto, si manifesta già nella vita etica dello Stato e, soprattutto, nello sviluppo della storia universale, come «spirito del mondo». In questi casi tuttavia la manifestazione dell'universale è legata alla dimensione dell'«oggettività», cioè dell'esteriorità del mondo politico e storico. L'Idea non è ancora ritornata completamente a sé, non è ancora giunta a comprendersi nella purezza dell'elemento spirituale, che risolve in sé, come una sua componente, anche l'oggettività del mondo storico-politico. Questo avviene soltanto

nel terzo e ultimo momento del processo dello spirito, che Hegel indica con il nome di «spirito assoluto». Lo spirito assoluto è la ragione infinita che diventa finalmente consapevole di se stessa, dopo essere passata attraverso le sue determinazioni finite e averle progressivamente conosciute come tali: pertanto esso non si contrappone al finito come qualcosa che lo trascende, ma è lo stesso finito che si comprende come infinito o, meglio, come totalità dialettica dei finiti.

Lo spirito assoluto si articola in tre momenti: l'arte, la religione e la filosofia. Oltreché nelle corrispondenti sezioni dell'*Enciclopedia*, arte, religione e filosofia sono trattate anche nei corsi universitari che Hegel dedicò loro specificamente: le *Lezioni sull'estetica*, le *Lezioni sulla filosofia della religione*, le *Lezioni sulla storia della filosofia*. Il contenuto delle tre determinazioni dello spirito assoluto è sempre lo stesso, poiché unico è il loro oggetto: l'Assoluto, l'infinito o, in termini religiosi, Dio. Ciascun momento dello spirito assoluto coglie tuttavia l'infinito in una forma diversa, più o meno adeguata a esprimerlo. Sulla base di questa maggiore o minore adeguatezza della forma espressiva si sviluppa anche l'ordine di successione dell'arte, della religione e della filosofia.

L'arte è il momento in cui l'assoluto viene colto in forma immediata, attraverso l'«intuizione sensibile». Nell'arte una determinata realtà sensibile – che può avere qualsiasi contenuto specifico – si configura in maniera da lasciare trasparire l'Idea assoluta: per questo Hegel dice che in essa l'Assoluto appare come «ideale». Non tutte le intuizioni sensibili, tuttavia, sono ugualmente adeguate a esprimere l'Idea. Anche nel caso dell'arte si assiste a un processo di sviluppo attraverso cui si perviene a una sempre maggiore consapevolezza dell'essenza infinita, per quanto questo è consentito nella limitata forma espressiva della sensibilità. I momenti fondamentali di tale processo coincidono con le grandi tappe della storia dell'arte. La prima determinazione è costituita dall'«arte simbolica», che storicamente corrisponde all'arte orientale (fino agli Egizi), e trova nell'architettura la sua forma espressiva caratteristica. In essa lo spirito non ha ancora una conoscenza adeguata dell'Idea: per questo anche le forme sensibili in cui si tenta di esprimere l'Assoluto mostrano la loro insufficienza e possono valere solo come «simboli» del contenuto infinito che ancora sfugge. La seconda determinazione è l'«arte classica», che si esprime prevalentemente nella forma della scultura. Infatti, proprio

attraverso la raffigurazione artistica del corpo umano e della sua perfezione (si pensi alle statue di Fidia o di Prassitele), l'arte classica giunge a realizzare il pieno equilibrio tra la forma sensibile e il contenuto spirituale che essa deve manifestare. Hegel aderisce quindi al neoclassicismo sostenuto, soprattutto in Germania, da autori come Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), che vide nell'arte greca il culmine delle possibilità espressive nel campo dell'estetica. Il terzo momento dello sviluppo universale dell'arte è costituito dall'«arte romantica» (o «cristiano-romantica», poiché essa prende l'avvio dal cristianesimo post-classico). Come già nell'arte simbolica, anche nell'arte romantica si verifica uno squilibrio tra forma e contenuto, seppure per la ragione inversa: non perché non si abbia una conoscenza adeguata dell'idea che deve dare contenuto alla forma, ma perché si è consapevoli che l'infinità del contenuto, cioè dello spirito, non può essere adeguatamente espressa nella finitezza della forma sensibile. Per questo l'arte romantica trascura le forme artistiche nelle quali l'elemento sensibile è più forte, come l'architettura e la scultura, per concentrarsi su quelle in cui esso diventa sempre più tenue: nella pittura si perde il fattore della corporeità e rimane soltanto il colore, nella musica viene meno ogni dimensione figurativa e resta solamente il suono, nella poesia infine anche il suono assume una forma meramente spirituale per mezzo della parola. L'arte romantica segna quindi per Hegel la «morte dell'arte»: ciò non significa che dopo l'esperienza romantica non si possa più fare arte, ma soltanto che con essa lo spirito giunge definitivamente alla consapevolezza che l'arte non può esprimere adeguatamente l'Assoluto, per cui – pur continuando a sussistere – deve essere «superata» da altre forme di conoscenza.

La determinazione che succede all'arte è la religione. In essa l'Assoluto viene colto sotto forma di «rappresentazione intellettuale». La rappresentazione presenta il vantaggio di essere una forma riflessa di conoscenza: l'Assoluto, che per definizione è pensiero che pensa se stesso, non viene più cercato nell'immediatezza della sensibilità, che gli era per essenza estranea, ma nell'elemento della riflessione, che nega l'immediatezza. D'altra parte, la rappresentazione, in quanto conoscenza riflessa, è ancora limitata, finita, come la facoltà dell'intelletto da cui scaturisce: essa è rappresentazione di qualcosa di determinato, che si

distingue e si oppone all'altro da sé, alle rappresentazioni diverse. In altri termini, nella religione l'uomo conosce già l'Assoluto nella sua vera natura, che è spirito (mentre nell'arte la forma sensibile si limitava ad alludere intuitivamente a esso); ma non giunge a cogliere tale spirito nella sua unità organica, perché lo fraziona ancora in una molteplicità di rappresentazioni. Ad esempio, Dio (l'Assoluto) viene ancora conosciuto come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, dove il concetto unitario di Trinità si divide in tre Persone che, seppure legate dialetticamente, rappresentano aspetti diversi.

Anche i limiti della religione vengono superati nella terza determinazione dello spirito assoluto: la filosofia. Essa infatti non opera più attraverso rappresentazioni finite e distinte, ma attraverso il «concetto razionale»: in questo modo l'uomo diventa consapevole dell'assoluta unità del reale, conoscendo nel contempo l'articolazione dialettica nella quale la totalità unitaria si organizza. La filosofia è quindi lo spirito assoluto stesso che, per mezzo dell'autocoscienza umana, pensa se stesso e giunge alla consapevolezza di sé. Ma questo pensare se stesso, che è proprio dello spirito, è il risultato di un processo evolutivo. Lo spirito – come già affermava la *Fenomenologia* – è essenzialmente sviluppo: l'autoconsapevolezza dello spirito coincide con la consapevolezza della sua storia. Di conseguenza, Hegel sostiene la perfetta identità di filosofia e storia della filosofia: le diverse filosofie che si sono succedute storicamente sono «apparizioni» nel mondo fenomenico di una specifica determinazione dello spirito, cioè del grado di consapevolezza cui lo spirito assoluto perviene nei singoli momenti storici. L'aspetto sistematico (la connessione ordinata e unitaria delle diverse determinazioni dell'Idea) e l'aspetto storico (il susseguirsi delle diverse filosofie) sono le due facce della stessa medaglia.

Rimane da chiedersi allora se la filosofia hegeliana, che si pone all'apice dello sviluppo storico del pensiero occidentale, sia da considerarsi come l'ultima e definitiva sistemazione della filosofia (rispetto alla quale sono possibili soltanto revisioni e aggiustamenti interni, ma non un «superamento» da parte di una nuova filosofia); o se anch'essa non sia che un momento, per quanto importante, di un processo evolutivo che prosegue il suo cammino. Questo problema può essere espresso in termini più generali: il sistema hegeliano è un «sistema chiuso», che

rispecchia la comprensione definitiva della totalità di un reale che, essendo assolutamente razionale, non è suscettibile di ulteriori sviluppi (per cui con Hegel si conclude non solo la storia della filosofia, ma anche la storia universale stessa, almeno nei suoi aspetti essenziali); oppure esso è un «sistema aperto», nel quale la totalità del reale e razionale che ora, nel momento in cui Hegel scrive, si presenta come definitiva apparirà provvisoria alla luce di una nuova razionalità (e una nuova totalità) divenuta reale? Sono problemi questi che hanno travagliato gli interpreti di Hegel fin dall'Ottocento – la spaccatura tra destra e sinistra hegeliana nascerà all'interno di questo quadro – e che continuano ad affaticare la critica contemporanea, poiché entrambe le alternative trovano nel testo hegeliano stesso argomenti per una loro difesa.

Bibliografia (*a cura di Paola Rumore*)

Nella sezione A (*Testi*) sono indicate soltanto le edizioni critiche e/o le opere complete e alcune traduzioni in italiano, soprattutto le più recenti. Nella sezione B (*Studi*) non sono riportati gli articoli apparsi in riviste o in raccolte di saggi, ma soltanto i volumi, in particolare le monografie ormai classiche o più recenti.

A) *Testi*

La filosofia del Quattrocento

Nicola Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1965, 1980; *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Utet, Torino 1971; *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, Utet, Torino 1972; *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Laterza, Roma-Bari 2004.

Marsilio Ficino, *Opera omnia*, a cura di M. Sancipriano e P.O. Kristeller, Bottega d'Erasmo, Torino 1962[2] (rist. anast. dell'edizione di Basilea 1576); *Teologia platonica*, a cura di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965.

Giovanni Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1946-1952; *Opera Omnia*, 2 voll., Bottega d'Erasmo, Torino 1971; *De Hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1985; *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, La Scuola Editrice, Brescia 1987; *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, a cura di C. Carena, Berlusconi Editore, Milano 1994; *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Olschki, Firenze 1995*; Expositiones in psalmos*, a cura di A. Raspanti, Olschki, Firenze 1997; *Della Dignità dell'uomo*, a cura di P. Moradei, Tip. Contini, Sesto Fiorentino 2000.

La filosofia del Cinquecento

Pietro Pomponazzi, *I corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a cura di A. Poppi, 2 voll., Antenore, Padova 1966-1970; *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 1999.

Tommaso Moro, *Lettere dalla prigionia*, a cura di M.T. Pintacuda Pieraccini, Bollati Boringhieri, Torino 1991[2]; *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2003[12].

Bernardino Telesio, *Varii de naturalibus rebus libelli*, a cura di L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze 1981; *La natura secondo i suoi principi*, a cura di R. Bondi, La Nuova Italia, Firenze 1999.

Giordano Bruno, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Utet, Torino 1980; *Dialoghi italiani*, a cura di G. Aquilecchia, 2 voll., Sansoni, Firenze 1985[3]; *Il Candelaio*, a cura di A. Guzzo, Mondadori, Milano

1994; *La cena de le Ceneri*, a cura di M. Ciliberto, Giardini, Pisa 1994; *Spaccio della bestia trionfante*, a cura di M. Ciliberto, Rizzoli, Milano 1994[2]; *La cena de le ceneri*, a cura di A. Guzzo, Mondadori, Milano 1995; *Opere italiane*, a cura di E. Canone, 4 voll., Olschki, Firenze 1999 (rist. anast. delle cinquecentine); *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000; *Opere magiche*, a cura di S. Bassi, E. Scapparone e N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000; *Poemi filosofici latini*, a cura di E. Canone, Agorà, La Spezia 2000 (rist. anast. delle cinquecentine); *Eroici furori*, Laterza, Roma-Bari 2004[3].

Tommaso Campanella, *Cosmologia* (*Theologicorum liber III*), a cura di R. Amerio, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1964; *Metafisica*, a cura di G. Di Napoli, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1967; *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Utet, Torino 1977; *Theologia*, a cura di R. Amerio, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1949-1993; *De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma*, a cura di A. Brissoni, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996; *Aforismi politici*, a cura di A. Cesaro, Guida, Napoli 1997; *Compendio di filosofia della natura*, a cura di P. Ponzio, Rusconi, Milano 1999; *De conservatione et gubernatione rerum, Theologicorum liber VI*, edizione critica a cura di M. Muccillo, Cedam, Padova 2000; *Lettere 1595-1638*, a cura di G. Ernst, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000; *Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata, liber XIV*, edizione critica a cura di T. Rinaldi, Levante, Bari 2000; *Apologia per Galileo*, a cura di P. Ponzio, Bompiani, Milano 2001; *La città del Sole. Questione quarta sull'ottima repubblica*, Rizzoli, Milano 2001; *La città del Sole*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 2003[4]; *La città del Sole*, a cura di A. Seroni, Feltrinelli, Milano 2003; *Del senso delle cose e della magia*, a cura di F.W. Lupi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; *Opuscoli astrologici*, Rizzoli, Milano 2003; *L'ateismo trionfato, overo riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Scuola Normale Superiore, Pisa 2004.

Riforma e politica nel Cinquecento

Martin Lutero, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1959[2]; *Discorsi a tavola*, a cura di L. Perini, Einaudi, Torino 1969; *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Utet, Torino 1978[2]; *Prediche sulla Chiesa*, a cura di G. Gandolfo, Claudiana, Torino 1983; *Risposte risolutive delle dispute sull'efficacia delle indulgenze, con l'epistola a Leone* X, a cura di A. Alimonta e P. Ricca, Claudiana, Torino 1983; *Le 95 tesi*, a cura di S. Quinzio, Studio Tesi, Pordenone 1984; *Opere scelte*, Claudiana, Torino 1987 sgg.; *La lettera ai Romani*, a cura di F. Buzzi, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991; *Lezioni sulla lettera ai Romani*, a cura di G. Pani, 2 voll., Marietti, Genova 1991-1992; *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X*, a cura di G. Miegge, Claudiana, Torino 2004.

Giovanni Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., Utet, Torino 1983[2].

Niccolò Machiavelli, *Le opere complete*, a cura di S. Bertelli e F. Gaeta, 8 voll., Feltrinelli, Milano 1960-1965; *Il Principe e altri scritti*, a cura di V. de Caprariis, Laterza, Bari 1963; *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Utet, Torino 1984; *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1992[3]; *Il Principe e altre opere*, a cura di G.M. Anselmi, E. Menetti e C. Varotti, Mondadori, Milano 1993; *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Rizzoli, Milano 2000.

Francesco Guicciardini, *Opere*, a cura di R. Palmarocchi, 4 voll., Laterza, Bari 1931-1936; *Ricordi*, a cura di E. Pasquini, Garzanti, Milano 1988.

Jean Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, 2 voll., Utet, Torino 1964, 1988; *Antologia degli scritti politici*, a cura di V.I. Comparato, Il Mulino, Bologna 1981.

Il pensiero scientifico nel Cinquecento e nel Seicento

Nicola Copernico, *Opere*, a cura di F. Barone, Utet, Torino 1979; *De revolutionibus orbium caelestium. La costituzione generale dell'universo*, a cura di A. Koyré, Einaudi, Torino 1975.

Giovanni Keplero, *Discussione con il Nunzio Sidereo e Relazione sui quattro satelliti di Giove*, a cura di E. Pasoli e G. Tabarroni, Bottega d'Erasmo, Torino 1972; *Somnium ovvero opera postuma sull'astronomia lunare*, a cura di E. Rosen, Theoria, Roma-Napoli 1984; *L'armonia del mondo*, a cura di C. Scarcella, Edizioni del Cerro, Tirrenia 1995.

Galileo Galilei, *Opere*, a cura di A. Favaro, I. Del Lungo e U. Marchesini, 20 voll., Barbera, Firenze 1890-1909 (nuova ed. 1968); *Opere*, a cura di F. Brunetti, 2 voll., Utet, Torino 1980^2; *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, a cura di E. Giusti, Einaudi, Torino 1990; *Il Saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1992; *Sidereus Nuncius*, a cura di A. Battistini, Marsilio, Venezia 1993; *Dialogo dei Massimi Sistemi*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1996.

Francesco Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, 2 voll., Laterza, Bari 1965; *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, 2 voll., Utet, Torino 1971; *La Nuova Atlantide*, a cura di Paolo Rossi, Tea, Milano 1991; *Uomo e natura. Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, Laterza, Roma-Bari 1994; *Sapienza degli antichi*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2000; *Nuovo Organo*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2002.

Cartesio

Oeuvres, a cura di C. Adam e P. Tannery, 11 voll., Vrin, Paris 1897-1913; seconda ed. a cura di B. Rochot, P. Costabel, J. Beaude e A. Gabbey, 11 voll., Vrin, Paris 1964-1974 (rist. anast. 1996); *Correspondance*, a cura di C. Adam e G. Milhaud, 8 voll., Vrin, Paris 1941 (rist. anast. 1970).
Opere scientifiche, vol. I, a cura di G. Micheli, Utet, Torino 1966; vol. II, a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1983; *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1986; *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1994; *Regole per la guida dell'intelligenza*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2000; *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001; *Discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2003^2; *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003.

Cartesianesimo e giansenismo

Arnold Geulincx, *Opera Philosophica*, a cura di J.P.N. Land, 3 voll., La Haye 1891-1893 (rist. anast. a cura di H.G. de Vleeschauwer, 5 voll., Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965).
Etica e metafisica, a cura di I. Mancini, Zanichelli, Bologna 1965.

Nicolas Malebranche, *Oeuvres complètes*, 18 voll., a cura di A. Robinet, Cnrs-Vrin, Paris 1962-1970.
La ricerca della verità, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1983; *Trattato della natura e della grazia* (1680), a cura di A. Ingegno, Ets, Pisa 1991; *Conversazioni di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio*, a cura di C. Santinelli, Ets, Pisa 2000.

Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Gallimard, Paris 1950.
Opuscoli e scritti vari, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959; *Le Provinciali*, a cura di G. Preti, Einaudi, Torino 1972; *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1974^2; *Frammenti*, a cura di E. Balmas, 2 voll., Rizzoli, Milano 1994^2; *Pensieri*, a cura di A. Bausola e R. Tappella, Bompiani, Milano 2003.

Hobbes e il giusnaturalismo

Thomas Hobbes, *The English Works*, 11 voll., London 1829-1845; *Opera philosophica, quae latine scripsit omnia*, 5 voll., London 1839-1845.
Opere politiche, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1959; *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972; *De homine*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1984; *Scritti teologici*, a cura di G. Invernizzi e A. Lupoli, Angeli, Milano 1988; *De cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1999; *Leviatano*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2000; *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano 2000; *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001; *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Sansoni, Firenze 2004; *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2004[9].

Ugo Grozio, *De jure belli ac pacis*, a cura di W. Schätzel, Mohr, Tübingen 1950.
I prolegomeni al «De jure belli ac pacis», a cura di S. Catalano, Palumbo, Palermo 1957[3]; *Della vera religione cristiana*, a cura di F. Pintacuda de Michelis, Laterza, Roma-Bari 1973.

Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri VII*, Lund 1672 (rist. anast. dell'ed. 1795, Minerva Verlag, Frankfurt a.M. 1967).
Principi di diritto naturale, a cura di N. Bobbio, Paravia, Torino 1943.

Spinoza

Opera, a cura di C. Gebhardt, 4 voll., Winters, Heidelberg 1924-1926 (rist. anast. 1985).
Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1953; *Emendazione dell'intelletto – Princìpi della filosofia cartesiana – Pensieri metafisici*, a cura di E. De Angelis, Boringhieri, Torino 1962; *Etica*, a cura di G. Durante, G. Gentile e G. Radetti, Sansoni, Firenze 1963; *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972; *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974; *Etica. Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 1990[2]; *Princìpi della filosofia di Cartesio e pensieri metafisici*, a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990; *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1995[2]; *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Bompiani, Milano 2001; *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2002; *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Ets, Pisa 2004.

Locke

The Clarendon Edition of the Works of John Locke, Clarendon, Oxford 1975 sgg.
Due trattati sul governo, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1960[2]; *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. Abbagnano e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971; *La ragionevolezza del cristianesimo*, a cura di A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze 1976; *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Utet, Torino 1977; *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Rusconi, Milano 1979; *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 1984[2]; *Saggio sull'intelligenza umana. Primo abbozzo*, a cura di V. Sainati, Laterza, Roma-Bari 1985; *Sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1989; *Saggi sulla legge naturale*, a cura di G. Bedeschi, Laterza, Roma-Bari 1996; *Il secondo trattato sul governo*, a cura di A. Gialluca, Rizzoli, Milano 2002; *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, a cura di M. Montuori, Bompiani, Milano 2002; *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 2003[6]; *Saggio sull'intelligenza umana*, a cura di C. Pellizzi e G. Farina, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2003[5]; *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M.G. D'Amico e V. Cicero, Bompiani, Milano 2004.

Leibniz

Die philosophischen Schriften, a cura di C.I. Gerhardt, 7 voll., Weidmann, Berlin 1875-1890 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1961-1962); *Sämtliche Schriften und Briefe*, a cura dell'Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie-Verlag, Leipzig-Berlin 1923 sgg.
Saggi filosofici e lettere, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963; *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Utet, Torino 1965; *Teodicea*, a cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1973; *Monadologia* e *Discorso di metafisica*, a cura di M. Mugnai, Laterza, Roma-Bari 1986; *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di E. Cecchi, Laterza, Roma-Bari 1988; *Monadologia. Causa Dei*, a cura di G. Tognon, Laterza, Roma-Bari 1992; *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1992; *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1993[2]; *L'armonia delle lingue*, a cura di S. Gensini e T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1995; *Monadologia*, a cura di C. Calabi, Bruno Mondadori, Milano 1995; *Saggi di Teodicea. Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, a cura di M. Marilli, Rizzoli, Milano 1999; *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, 3 voll., Utet, Torino 2000; *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2001.

Vico

Opere, a cura di F. Nicolini, 8 voll., Laterza, Bari 1911-1941; *De antiquissima Italorum sapientia*, a cura di A. Corsano, Laterza, Bari 1966; *La Scienza nuova seconda*, a cura di F. Nicolini, 3 voll., Laterza, Bari 1967[5]; *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini e N. Badaloni, Sansoni, Firenze 1971; *La Scienza nuova e altri scritti*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1976; *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990; *Orazioni inaugurali* a cura di G.G. Visconti, Guida, Napoli 1997; «*De Antiquissima Italorum Sapientia*» *di Giambattista Vico*, rist. anast. a cura di G. Adamo, Olschki, Firenze 1998; *Principj d'una Scienza Nuova* (1730), a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore, Liguori, Napoli 2002; *La Scienza nuova, 1730*, a cura di P. Cristofolini, Guida, Napoli 2004.

Berkeley e la filosofia inglese del Settecento

Isaac Newton, *Princìpi matematici della filosofia naturale*, trad. it. di A. Pala, Utet, Torino 1965; *Scritti di ottica*, trad. it. di A. Pala, Utet, Torino 1978; *Il sistema del mondo e gli scolii classici*, a cura di P. Casini, Theoria, Roma 1983; *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di M. Mamiani, Bollati-Boringhieri, Torino 1994.

John Toland, *Il Cristianesimo senza misteri*, a cura di I. Cappiello in appendice a A. Sabetti, *John Toland. Un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*, Liguori, Napoli 1976; *Lettere a Serena*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1977; *Adeisidaemon* e *Origines Iudaicae*, a cura di A. Sabetti, Liguori, Napoli 1984; *Pantheisticon*, a cura di O. Nicastro e M. Iofrida, Ets, Pisa 1996.

Anthony Collins, *Discorso sul libero pensiero*, trad. it. di I. Cappiello in *I Liberi pensatori inglesi del Settecento*, a cura di A. Sabetti, La Nuova Italia, Firenze 1978, poi edito separatamente da Liberilibri, Macerata 1990.

Joseph Butler, *The Works of Joseph Butler*, a cura di W.E. Gladstone, 3 voll., Clarendon, Oxford 1896-1897 (rist. Thoemmes, Bristol 1995).
I quindici sermoni, a cura di A. Babolin, Sansoni, Firenze 1969; *Analogia della religione, naturale e rivelata, con la costituzione e il corso della natura*, a cura di A. Babolin, Sansoni, Firenze 1970; *Corrispondenza, Sei Sermoni, Allocuzioni*, a cura di A. Babolin, Sansoni, Firenze 1971.

Anthony Ashley Cooper conte di Shaftesbury, *Complete Works*, a cura di G. Hemmerich, W. Benda e U. Schodbauer, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981 sgg.

Saggi morali, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1962; *Soliloquio, ovvero consigli a un autore*, a cura di P. Zanardi, Il Poligrafo, Padova 2001.

Bernard de Mandeville, *Ricerca sulla natura delle società*, a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1974; *Liberi pensieri sulla religione, la Chiesa e il felice stato della nazione*, a cura di A. Sabetti, Liguori, Napoli 1985; *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 2002.

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, a cura di A.A. Luce e T. Jessop, 9 voll., Nelson, Edinburgh-London 1948-1957 (rist. anast. in 3 voll., Kraus Reprint, Nendeln-Milwood [N.Y.] 1979).

Alcifrone, a cura di A. Guzzo e C. Guzzo, Zanichelli, Bologna 1963; *Viaggio in Italia*, a cura di T.E. Jessop e M. Fimiani, Bibliopolis, Napoli 1979; *Dialoghi tra Hylas e Philonous*, a cura di M.M. Rossi e P.F. Mugnai, Laterza, Roma-Bari 1987; *Un saggio per una nuova teoria della visione*, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano 1995; *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Utet, Torino 1996; *Trattato sui princìpi della conoscenza umana*, a cura di M.M. Rossi, Laterza, Roma-Bari 2002[3]; *Saggio su una nuova teoria della visione. Trattato sui principi della conoscenza umana*, a cura di D. Bertini, Bompiani, Milano 2004.

Hume e la filosofia scozzese nel Settecento

The Philosophical Works of David Hume, a cura di T.H. Green e T.H. Grose, 4 voll., Longman, London 1874-1875 (rist. anast. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964).

Trattato su l'intelligenza umana, a cura di A. Santucci, Laterza, Bari 1963; *Saggi e trattati morali, letterari e economici*, a cura di M. Dal Pra e E. Ronchetti, Utet, Torino 1974; *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1983; *Lettere*, a cura di M. Del Vecchio, Angeli, Milano 1983; *La religione naturale*, a cura di F. Restaino, Editori Riuniti, Roma 1985; *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1987; *Saggi di estetica*, a cura di I. Zaffagnini, Pratiche, Parma 1994; *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1996; *Trattato della natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001; *Storia naturale della religione*, a cura di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 2003[3]; *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 2004[2].

Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, Utet, Torino 1996[2].

Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Bagiotti e T. Bagiotti, Utet, Torino 1975; *Saggi filosofici*, a cura di P. Berlanda, Angeli, Milano 1984; *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di S. Di Pietro, Rizzoli, Milano 1995.

L'illuminismo francese

Pierre Bayle, *Oeuvres diverses*, 4 voll., La Haye 1725-1727 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1968).

Dizionario storico e critico: Spinoza, a cura di P. Bertolucci, Boringhieri, Torino 1958; *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1976; *Progetto di un Dizionario critico*, a cura di L. Bianchi, Bibliopolis, Napoli 1987; *Pensieri diversi sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1997[2].

Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1968 sgg.

Scritti filosofici, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1962; *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Utet, Torino 1964; *Trattato sulla tolleranza*, a cura di S. Veca e L. Bianchi, Feltrinelli, Milano 1995; *Dizionario filosofico*, a cura di R. Lo Re e L. Sosio, 2 voll., Rizzoli, Milano 2000; *Il filosofo ignorante*, a cura di M. Cosili, Bompiani, Milano 2000; *Candido ovvero l'ottimismo*, introduzione di I. Calvino,

2 voll., Rizzoli, Milano 2001; *Micromegas. L'ingenuo*, a cura di P. Bianconi, 2 voll., Rizzoli, Milano 2002.

Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, *Oeuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 voll., Gallimard, Paris 1949-1951.

Lo spirito delle leggi, a cura di S. Cotta, 2 voll., Utet, Torino 1965^2; *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, a cura di M. Mori, Einaudi, Torino 1980; *Lettere persiane*, a cura di C. Agostini, Feltrinelli, Milano 1981; *Lo spirito delle leggi*, a cura di G. Macchia, Rizzoli, Milano 1989^2.

Alembert-Diderot, *Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 2003.

Denis Diderot, *Oeuvres complètes*, a cura di A.M. Wilson, B.T. Hanna, R. Desné, J. Roger, A. Seznec, J.S. Spink e P. Casini, Hermann, Paris 1975 sgg.
Scritti di estetica, a cura di G. Neri, Feltrinelli, Milano 1957; *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Rossi, Feltrinelli, Milano 1963; *Interpretazione della natura*, a cura di P. Omedeo, Editori Riuniti, Roma 1967; *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Utet, Torino 1967; F.A. Spear, *Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique internationale*, Droz, Genève 1980; *Ritorno alla natura*, a cura di A. Santucci, Laterza, Roma-Bari 1993.

Etienne Bonnot de Condillac, *Oeuvres complètes de Condillac*, 16 voll., Paris 1827 (rist. anast. Slatkine, Genève 1970).
Trattato delle sensazioni, a cura di A. Carlini e P. Salvucci, Laterza, Bari 1970; *Opere*, a cura di G. Viano e C.A. Viano, Utet, Torino 1976; *Trattato dei sistemi*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1977.

Julien Offroy de La Mettrie, *Oeuvres philosophiques*, a cura di F. Markovits, 2 voll., Fayard, Paris 1987.
L'uomo macchina ed altri scritti, a cura di G. Preti, Se, Milano 1990; *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1992; *Il sommo bene*, a cura di M. Sozzi, Sellerio, Palermo 1993.

Claude-Adrien Helvétius, *Oeuvres complètes*, Didot, Paris 1795 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1967-1969).
Dello spirito, a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1976 (trad. parziale); *L'uomo*, a cura di A. Bruno, Milella, Lecce 1977 (trad. parziale).

Paul Heinrich Dietrich d'Holbach, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1978; *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, a cura di V. Barba, Laterza, Roma-Bari 1993.

Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995.
Sull'origine della disuguaglianza, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1968; *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino 1969; *Scritti politici*, a cura di E. Garin e M. Garin, 3 voll., Laterza, Bari 1971; *Opere*, a cura di Pietro Rossi, Sansoni, Firenze 1972; *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Editori Riuniti, Roma 1978; *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino 1989; *Le Confessioni*, a cura di A. Calzolari, Mondadori, Milano 1990; *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, a cura di A. Canobbio, Einaudi, Torino 1993; *Discorsi*, a cura di R. Mondolfo e L. Luporini, Rizzoli, Milano 1997; *Giulia o la Nuova Eloisa*, a cura di E. Pulcini, Rizzoli, Milano 1999; *Le Confessioni*, a cura di G. Filippini, Rizzoli, Milano 2001; *Il contratto sociale*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2003^3; *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Laterza, Roma-Bari 2003.

Anne-Robert-Jacques Turgot, *Quadro filosofico dei progressi successivi dello spirito umano. Piano per un'opera di geografia politica. Piano per due discorsi sulla storia universale*, in *Il progresso e la storia in A.-R.-J. Turgot (1746-1761)*, a cura di C. Signorile, Marsilio, Venezia-Padova 1974; *Sulla formazione e la*

distribuzione delle ricchezze, a cura di G. Rebuffa, Editori Riuniti, Roma 1975; *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, a cura di R. Finzi, Einaudi, Torino 1977.

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet, *Oeuvres*, a cura di A. Condorcet O'Connor e M.F. Arago, 12 voll., Paris 1847-1849 (rist. anast. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968).

Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano, a cura di G. Calvi, Editori Riuniti, Roma 1974; *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di M. Augias e R. Guiducci, Rizzoli, Milano 1989.

I Fisiocratici, a cura di B. Miglio, Laterza, Roma-Bari 2001.

L'illuminismo tedesco e italiano

Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, a cura di J. Ecole, J.E. Hoffmann, M. Thomann, H.W. Arndt e C.A. Chorr, Olms, Hildesheim 1962 sgg.

Logica tedesca, a cura di R. Ciafardone, Patron, Bologna 1980; *Metafisica tedesca* con le *Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.

Alexander Gottlieb Baumgarten, *L'estetica*, a cura di S. Tedesco, Aesthetica, Palermo 2000.

Johann Heinrich Lambert, *Nuovo Organo*, a cura di R. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1977.

Johann Nikolaus Tetens, *Saggi filosofici e scritti minori*, a cura di R. Ciafardone, Japadre, L'Aquila 1983.

Hermann Samuel Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1976.

Gotthold Ephrain Lessing, *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann e F. Muncker, 25 voll., Deutsches Verlagshaus Bong, Berlin-Leipzig 1925-1935 (rist. de Gruyter, Berlin 1968).

La drammaturgia d'Amburgo, a cura di P. Chiarini, Laterza, Bari 1956; *Religione, storia e società*, a cura di N. Merker, La Libra, Messina 1973; *Laocoonte*, a cura di M. Cometa, Aesthetica, Palermo 1991; *La religione dell'umanità*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991; *Nathan il saggio*, a cura di A. Casalegno, Garzanti, Milano 1992.

Antonio Genovesi, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Feltrinelli, Milano 1963; *Scritti economici*, a cura di M.L. Perna, 2 voll., Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1985.

Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione*, a cura di V. Frosoni e F. Riccobono, 2 voll., Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1984.

Riformatori napoletani, a cura di F. Venturi, Ricciardi, Milano-Napoli 1962.

Pietro Verri, *Lettere al fattore di Biassono*, Laterza, Bari 1954; *Del piacere e del dolore ed altri scritti di filosofia ed economia*, a cura di R. De Felice, Feltrinelli, Milano 1964; *Osservazioni sulla tortura*, a cura di G. Carnazzi, Rizzoli, Milano 1988; *«Il caffè» (1764-1766)*, a cura di G. Francioni e S. Romagnoli, Bollati Boringhieri, Torino 1993; *Delle nozioni tendenti alla pubblica felicità*, a cura di G. Barbarisi, Salerno Editrice, Roma 1994.

Cesare Beccaria, *Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, diretta da L. Firpo e G. Francioni, Mediobanca, Milano 1984 sgg.; *Opere*, a cura di S. Romagnoli, 2 voll., Sansoni, Firenze 1958; *Dei delitti e delle pene*, a cura di A. Burgio, Feltrinelli, Milano 1991.

Kant

Kant's gesammelte Schriften, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin 1910^2 sgg.

Pedagogia, a cura di N. Abbagnano, Paravia, Torino 1955; *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984; *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, a cura di P. Manganaro, Laterza, Roma-Bari 1984; *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989; *Epistolario filosofico (1761-1800)*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990; *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di P. Chiodi, Tea, Milano 1995; *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Tea, Milano 1995; *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1995; *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, ed. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Utet, Torino 1995; *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 1995; *Critica della ragion pratica*, a cura di P. Chiodi, Tea, Milano 1996; *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1996; *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di R. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1997; *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H.M. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999; *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000; *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2000; *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Angeli, Milano 2000; *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2001[4]; *L'arte di educare*, a cura di A. Gentile, Armando Editore, Roma 2001; *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001; *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Bompiani, Milano 2001; *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M.T. Carena, Guida, Napoli 2002; *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Roma Bari 2002[2]; *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, 2 voll., Rizzoli, Milano 2002; *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, a cura di R. Ciafardone, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002; *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 2002; *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di G. Morpurgo-Tagliabue, Rizzoli, Milano 2002; *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2003[4]; *Enciclopedia filosofica*, a cura di L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003; *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2003; *Per la pace perpetua*, a cura di N. Bobbio, Editori Riuniti, Roma 2003; *Per la pace perpetua*, a cura di S. Veca e A. Burgio, Feltrinelli, Milano 2003; *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, a cura di L. Tundo Ferente, Rizzoli, Milano 2003; *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano 2003; *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003[4]; *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 2003[3]; *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2004[4]; *Lezioni di psicologia*, a cura di G.A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 2004[2]; *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2004[5]; *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2004[8]; *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari 2004.

Fichte e la crisi del kantismo

Karl Leonhard Reinhold, *Concetto e fondamento della filosofia*, a cura di F. Fabbianelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.

Salomon Maimon, *Storia di una vita*, a cura di G. Scarpelli, e/o, Roma 1989; *A Kant*, Guerini, Milano 1991.

Gottlob Ernst Schulze, *Enesidemo*, a cura di A. Pupi, Laterza, Bari 1971.

Johann Gottlob Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacobs, H. Gliwitzky e E. Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg.
Guida alla vita beata o dottrina della religione, a cura di A. Cantoni, Principato, Milano-Messina 1950; *Teoria della scienza 1798 «nova methodo»*, a cura di A. Cantoni, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959; *L'essenza del dotto*, a cura di A. Cantoni, La Nuova Italia, Firenze 1963; *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V.E. Alfieri, Laterza, Bari 1966; *La missione del dotto*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1982; J.G. Fichte, F.W.G. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986; *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989; *Dottrina della scienza*, a cura di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1993^2; *Privatissimum 1803. Dodici lezioni sulla dottrina della scienza*, a cura di G. Rametta, Ets, Pisa 1993; *Diritto naturale*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994; *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994; *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, a cura di G. Rametta, Guerini, Milano 1995; *Lezioni di Zurigo. Sul concetto della dottrina della scienza*, a cura di M. Ivaldo, Guerini, Milano 1997; *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1998; *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini, Milano 1999; *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999; *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Utet, Torino 1999; *Dottrina della Scienza del 1804*, a cura di M. D'Alfonso, Guerini, Milano 2000; *Logica trascendentale, I. L'essenza dell'empiria*, a cura di A. Bertinetto, Guerini, Milano 2000; *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Guerini, Milano 2000; *La destinazione dell'uomo*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2001; *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003; *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003.

L'età del romanticismo in Germania

Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, a cura di J. Nadel, 6 voll., Herder, Wien 1949-1957.
Metacritica del purismo della ragione, a cura di B. Croce, in Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967; *Scritti cristiani*, a cura di A. Pupi, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1975-1977; *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1989; *Memorabili socratici*, a cura di A. Pupi, Rusconi, Milano 1999; *Aesthaetica in nuce*, a cura di A. Pupi, Bompiani, Milano 2001.

Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke – Briefwechsel – Dokumente*, a cura di M. Brüggen e R. Lauth, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981 sgg.
Lettere sulla dottrina di Spinoza, a cura di F. Capra, riv. da Verra, Laterza, Bari 1971; *Allwill*, a cura di P. Bernardini, Guerini, Milano 1991; *Scritti kantiani*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1992; *Woldemar*, a cura di S. Iovino, Cedam, Padova 2000.

Johann Gottfried Herder, *Werke*, a cura di M. Bollacher e altri, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985 sgg.
Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1981; *Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, a cura di M.C. Barbetta e I. Perini-Bianchi, Angeli, Milano 1992; *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992; *Metacritica*, Editori Riuniti, Roma 1993; *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1995.

Johann Wolfgang Goethe, *Opere*, a cura di L. Mazzucchetti, 5 voll., Sansoni, Firenze 1944-1961; *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1958; *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 1979; *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 1983.

Johann Christoph Friedrich Schiller, *Scritti estetici*, a cura di C. Baseggio, Utet, Torino 1959; *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, Se, Milano 1986; *Poesie filosofiche*, a cura di G. Moretti, Se, Milano 1990; *L'educazione estetica dell'uomo*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1998.

Wilhelm von Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Utet, Torino 2004.

Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977-1978; *Iperione*, a cura di G.A. Alfero, Utet, Torino 1968; *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Se, Milano 1987; *Iperione o l'eremita in Grecia*, Studio Tesi, Pordenone 1989; *La morte di Empedocle*, a cura di L. Balbiani e E. Polledri, Bompiani, Milano 2003.

Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, a cura di E. Behler, J.-J. Anstett e H. Eichner, 35 voll., Schöningh-Thomas, Paderborn-Zürich 1958 sgg.
Sullo studio della poesia greca, a cura di A. Lavagetto, Guida, Napoli 1988; *Lucinde*, a cura di M.E. D'Agostini, Studio Tesi, Pordenone 1985; *Diotima*, a cura di M.E. D'Agostini, Reverdito, Trento 1989; *Dialogo sulla poesia*, a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 1991; *Frammenti critici e poetici*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998.

Novalis, *Opere*, a cura di G. Cusatelli, Guanda, Parma 1982; *Frammenti*, a cura di E. Pocar, Rizzoli, Milano 1976; *Inni alla notte. Canti spirituali*, a cura di V. Cisotti, Mondadori, Milano 1982; *Enrico di Ofterdingen*, a cura di T. Landolfi, Adelphi, Milano 1997; *I discepoli di Sais*, a cura di A. Reale, Bompiani, Milano 2001; *La Cristianità o Europa*, a cura di A. Reale, Bompiani, Milano 2002.

Adam Müller, *Gli elementi dell'arte politica*, a cura di M. Mori, Guerini, Milano 1989.

Karl Ludwig von Haller, *La restaurazione della scienza politica*, 3 voll., Utet, Torino 1963, 1976, 1981.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.-J. Birkner e altri, de Gruyter, Berlin-New York 1980 sgg.
Discorsi sulla religione e Monologhi, a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1947; *Etica e ermeneutica*, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1985; *Estetica*, a cura di P. D'Angelo, Aesthetica, Palermo 1988; *Ermeneutica*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2000; W. von Meding, *Bibliographie der Schriften Schleiermachers*, de Gruyter, Berlin 1992.

Schelling

Historisch-kritische Ausgabe, a cura di H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings e H. Zeltner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 sgg.
Lezioni monachesi sulla storia della filosofia, a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950; *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Semerari, Laterza, Bari 1965; *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di G. Semerari, Laterza, Bari 1969; *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1970; *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974; *La filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Prismi, Napoli 1985; *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989; *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, a cura di G. Grazi, Cadmo, Roma 1989; *Propedeutica alla filosofia*, a cura di F. Palchetti, Ets, Pisa 1990; *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1991; *Bruno o del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di E. Guglielminetti, Esi, Napoli 1994; *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995; *Timaeus*, a cura di M. D'Alfonso e F. Viganò, Guerini, Milano 1995; *Criticismo e idealismo*, a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di F. Moiso e F. Viganò, Guerini, Milano 1997; *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, a cura di T. Griffero, Guerini, Milano 1998;

Filosofia della rivelazione, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2002; *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Bompiani, Milano 2002; *Le arti figurative e la natura*, a cura di T. Griffero, Aesthetica, Palermo 2003; *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, a cura di G. Di Tommaso, Esi, Napoli 2003.

Hegel

Sämtliche Werke, a cura di H. Glockner, 20 voll., Frommann, Stuttgart 1927-1930; *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-1971. *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951; *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967; *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1971; *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1972; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1975; *Scritti teologici giovanili*, a cura di G. Calabrò e E. Mirri, Guida, Napoli 1977; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte*, vol. I, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981; *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1981; *Logica e metafisica di Jena*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982; *Epistolario*, a cura di P. Manganaro e G. Raciti, 2 voll., Guida, Napoli 1983-1988; *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1983; *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984; *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1984; *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirollo e A. Burgio, Angeli, Milano 1985; *Enciclopedia (1817)*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1987; *La scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1988; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1989; *La filosofia del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Leonardo, Milano 1989; *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990; *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe e P. Emanuele, Laterza, Roma-Bari 1992; *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1994; *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1994; *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996; *Estetica*, a cura di N. Merker, 2 voll., Einaudi, Torino 1997; *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997; *Platone*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1998; *Aristotele*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000; *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001[2]; *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003.

B) *Studi*

Studi generali su aspetti e problemi della filosofia moderna

W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-1970; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza* (1906 sgg.), 4 voll., Einaudi, Torino 1978; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1989; *Central Themes in Early Modern Philosophy*, a cura di J.A. Cover e M. Kulstad, Hackett, Indianapolis 1990; *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and the Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, a cura di T. Sorell, Oxford University Press,

Oxford 1995[2]; *Il pensiero politico nell'età moderna: da Machiavelli a Kant*, a cura di A. Andreatta e A.E. Baldini, Utet, Torino 1999.

Monografie generali su umanesimo e rinascimento

P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, vol. I: 1956, vol. II: 1985, vol. III: 1993; E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura di P.O. Kristeller, La Nuova Italia, Firenze 1967; E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari 1967; A. Corsano, *Dal Rinascimento all'Illuminismo: scienza, tecnica e filosofia dal Cardano al Lessing*, Adriatica, Bari 1968; E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1977[3]; M.P. Gilmore, *Il mondo dell'Umanesimo (1453-1517)*, La Nuova Italia, Firenze 1977; E. Gilson, *Humanisme et Renaissance*, Vrin, Paris 1983; W. Schmidt-Biggemann, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Meiner, Hamburg 1983; *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, a cura di C.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler e J. Kraye, Cambridge University Press, Cambridge 1988; C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli 1988; P. Burke, *Il Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1990; *The Shapes of Knowledge. From the Renaissance to the Enlightenment*, a cura di D.R. Kelley e R.H. Popkin, Kluwer, Dodrecht-Boston-London 1991; M.L. Batkin, *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1992; B.P. Copenhaver, C.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992; E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1992[2]; E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Le Lettere, Firenze 1993[2]; *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI*[e] *et XVII*[e] *siècles*, a cura di Y.-C. Zarka, Puf, Paris 1994; *Humanism and Early Modern Philosophy*, a cura di J. Kraye, Routledge, New York-London 2000; C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990; S. Jayne, *Plato in Renaissance England*, Kluwer, Dordrecht 1995.

B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958; A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1970; P.O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Antenore, Padova 1972; *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Olivieri, 2 voll., Antenore, Padova 1983; C.B. Schmitt, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Bibliopolis, Napoli 1985; *Aristotelismus und Renaissance*, a cura di E. Kessler, C. Lohr e W. Sparn, Harrassowitz, Wiesbaden 1988; D.A. Iorio, *The Aristotelians of Renaissance Italy*, Mellen Press, Lewiston 1991.

La filosofia del Quattrocento e Cinquecento

E. Meuthen, *Nikolaus von Kues: 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Aschendorf, Münster 1964; K. Flash, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden 1973; P.M. Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, Brill, Leiden 1982; F. Nagel, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exacten Wissenschaften*, Aschendorff, München 1984; G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Utet, Torino 1998; G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 2001[4].

Ficino and Renaissance Neoplatonism, a cura di K. Eisenbichler e O. Zorzi Pugliese, Dovehouse Editions, Ottawa 1986; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di G.C. Garfagnini, 2 voll., Olschki, Firenze 1987[2]; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988.

W.G. Craven, *Pico della Mirandola*, Il Mulino, Bologna 1984; J. Jacobelli, *Giovanni Pico della Mirandola*, Longanesi, Milano 1986; H. De Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Giovanni Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milano 1994; S. Toussaint, *L'esprit du Quattrocento. Le «De Ente et Uno» de Pic de la Mirandole*, Champion, Paris 1995.

B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965; A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova 1970; P.O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova 1983; M.L. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986.

A. Ghisalberti, *La filosofia della natura di Bernardino Telesio e le sue fonti*, Il Busento, Cosenza 1989; R. Bondi, *Introduzione a Telesio*, Laterza, Roma-Bari 1997.

H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Vrin, Paris 1967; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze 1978; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Le Lettere, Firenze 1990; M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2000^{3}; S. Ricci, *Giordano Bruno*, Salerno Editrice, Roma 2000; H. Gatti, *G. Bruno e la scienza del Rinascimento*, Cortina, Milano 2001; F.A. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2001; M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2003^{6}.

L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Bona, Torino 1940; A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Laterza, Bari 1961^{2}; N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Feltrinelli, Milano 1965; R. Amerio, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Ricciardi, Milano-Napoli 1972; G. Bock, *Tommaso Campanella. Politische Interesse und philosophische Spekulation*, Niemeyer, Tübingen 1974; A.M. Jacobelli Isoldi, *Tommaso Campanella. «Il diverso filosofar mio»*, Laterza, Roma-Bari 1996; L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, Salerno Editrice, Roma 1998; G. Ernst, *Tommaso Campanella. La vita e le opere*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Riforma e politica nel Cinquecento

J.W. Allen, *A History of Political Thought in the XVI*th *Century*, Methuen, London 1951^{3}; R.H. Bainton, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 1958; L. Febvre, *Studi su Riforma e Rinascimento*, Einaudi, Torino 1966; H. Strohl, *Il pensiero della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1970; M. Bendiscioli, *Dalla Riforma alla Controriforma*, Il Mulino, Bologna 1974; H. Lutz, *Reformation und Gegenreformation*, Oldenbourg, München-Wien 1979; R. De Mattei, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, 2 voll., Ricciardi, Milano-Napoli 1982-1984; H.A. Oberman, *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale*, Il Mulino, Bologna 1982; V. Vinay, *La Riforma protestante*, Paideia, Brescia 1982^{2}; P. Chaunu, *Temps des réformes. La crise de la chrétienté*, Complexe, Bruxelles 1983; *Teologia e filosofia nella Riforma protestante*, a cura di A. Klein, Loescher, Torino 1983 (antologia); B.M.G. Reardon, *Il pensiero religioso della Riforma*, Laterza, Roma-Bari 1984; H.A. Oberman, *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, Laterza, Roma-Bari 1989; H.M. Minnich, *The Catholic Reformation. Council, Churchmen, Controversies*, Variorum, Aldershot 1993.

R.H. Bainton, *Lutero*, Einaudi, Torino 1960; G. Ebeling, *Lutero. Un volto nuovo*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970; M. Brecht, *Martin Luther*, 3 voll., Calwer Verlag, Stuttgart 1981-1987; K. Aland, *Die Reformation Martin Luthers*, Mohn, Gütersloh 1982; S.W. Becker, *The Foolishness of God. The Place of Reason in the Theology of Martin Luther*, Northwestern Publishing House, Milwaukee 1982; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Mohn, Gütersloh 1983^{6}; W.D.J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Barnes and Noble, Totowa 1984; L. Febvre, *Martin Lutero*, Laterza, Roma-Bari 2003.

J. Bohatec, *Calvins Lehre vom Staat und Kirche*, Scientia, Aalen 1968[3]; A.M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Cerf, Paris 1984; A. McGrath, *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Claudiana, Torino 1991; W.J. Bouwsma, *Giovanni Calvino*, Laterza, Roma-Bari 1992; D.C. Steinmetz, *Calvin in Context*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995; *The Cambridge Companion to John Calvin*, a cura di D.K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967; F. Gilbert, *Machiavelli e la vita morale del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1974; J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1973), 2 voll., Il Mulino, Bologna 1980; *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli, Princeton University Press, Princeton 1990; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1993; L. Russo, *Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1994[2]; G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995; E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 2003[4].

V.I. Comparato, *Bodin*, Il Mulino, Bologna 1981.

U.P. Burke, *Montaigne*, Oxford University Press, Oxford 1981; J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984; *Montaigne penseur et philosophe*, a cura di C. Blum, Champion, Paris 1990; J.-Y. Pouilloux, *Montaigne. L'eveil de la pensée*, Champion, Paris 1995; R. Ragghianti, *Introduzione a Montaigne*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Il pensiero scientifico nel Cinquecento e nel Seicento

H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1962; H.F. Kearney, *Origins of the Scientific Revolutions*, Longmans, London 1964; A. Koyré, *La rivoluzione astronomica: Copernico, Keplero, Borelli*, Feltrinelli, Milano 1966; Paolo Rossi, *Aspetti della Rivoluzione scientifica*, Morano, Napoli 1971; M. Boas Hall, *Il Rinascimento scientifico*, Feltrinelli, Milano 1973; R. Lenoble, *Le origini del pensiero scientifico moderno*, Laterza, Roma-Bari 1976; R. Mandrou, *Dagli umanisti agli scienziati. Secoli XVI e XVII*, Laterza, Roma-Bari 1978; *L'affermazione della scienza moderna in Europa*, a cura di M. Crosland, Il Mulino, Bologna 1979; A.R. Hall, M. Boas Hall, *Storia della scienza*, Il Mulino, Bologna 1979; T.S. Kuhn, *La rivoluzione copernicana nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 1981[3]; *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino 1981 (antologia); R. Westfall, *La rivoluzione scientifica del XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1984; A.R. Hall, *La rivoluzione nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1986; M.C. Jacob, *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*, Knopf, New York 1988; W.R. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio: aspetti della rivoluzione scientifica*, Armando, Roma 1989; *Alle origini della rivoluzione scientifica*, a cura di P. Casini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1991; A.C. Crombie, *Stili di pensiero scientifico agli inizi dell'Europa moderna*, Bibliopolis, Napoli 1992; *The Scientific Revolution in National Context*, a cura di R. Porter e M. Teich, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1992; V. Ferrone, Paolo Rossi, *Lo scienziato nell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994; Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2002[2].

A. Koyré, *Studi galileiani*, Einaudi, Torino 1965; L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1969[5]; W.R. Shea, *La rivoluzione intellettuale di Galileo. 1610-1632*, Sansoni, Firenze 1974; S. Drake, *Galileo. Una biografia scientifica*, Il Mulino, Bologna 1988; A. Battistini, *Introduzione a Galilei*, Laterza, Roma-Bari 1989; M. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History*, University of California Press, Berkeley 1989; R. Rivka, *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical*

Dialogue?, Cambridge University Press, Cambridge 1995; *The Cambridge Companion to Galileo*, a cura di P. Machamer, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Paolo Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino 1974[2]; E. De Mas, *Francis Bacon*, La Nuova Italia, Firenze 1978; J. Weinberger, *Science, Faith, and Politics: Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age*, Cornell University Press, Ithaca-London 1985; D.R. Coquillette, *Francis Bacon*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992; J. Martin, *Francis Bacon, the State and the Reform of Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1992; B.H.G. Wormald, *Francis Bacon: History, Politics, and Science, 1561-1626*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; *The Cambridge Companion to Bacon*, a cura di M. Peltonen, Cambridge University Press, Cambridge 1996; M. Fattori, *Introduzione a Francis Bacon*, Laterza, Roma-Bari 2002[2].

Monografie generali sul Seicento

M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen 1939; J.A.W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; C. Vasoli, *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli 1977; *Philosophy, Religion and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, a cura di J.W. Yolton, University of Rochester Press, Rochester-New York 1990; J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992; *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*, a cura di G.H.R. Parkinson, Routledge, London 1993; R.S. Woodhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, Routledge, London 1993.

Cartesio

R. Lefèvre, *La métaphysique de Descartes*, Puf, Paris 1966[2]; G. Rodis Lewis, *La morale des Descartes*, Puf, Paris 1970[2]; G. Rodis Lewis, *L'œuvre de Descartes*, 2 voll., Vrin, Paris 1971; G. Canziani, *Filosofia e scienza morale di Descartes*, La Nuova Italia, Firenze 1980; W. Röd, *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, Beck, München 1982; E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Laterza, Roma-Bari 1984[2]; J.L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Puf, Paris 1986; H. Gouhier, *Le pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1987[4]; *Le Discours et sa méthode*, a cura di N. Grimaldi e J.-L. Marion, Puf, Paris 1987; G. Crapulli, *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari 2002[9]; A. Pala, *Descartes e lo sperimentalismo francese (1600-1650)*, Editori Riuniti, Roma 1990; G. Rodis Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Puf, Paris 1990; *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, a cura di J.L. Veillard-Baron, Vrin, Paris 1991; J.-A. Cottingham, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1991; M. Kobayashi, *La philosophie naturelle de Descartes*, Vrin, Paris 1991; *The Cambridge Companion to Descartes*, a cura di J.-A. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992; D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, The Chicago University Press, Chicago-London 1992; J.-A. Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993; E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994; *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1994; G. Rodis Lewis, *Cartesio. Una biografia*, Editori Riuniti, Roma 1997; R. Lauth, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Guerini, Milano 2000; D. Garber, *Descartes Embodied*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-Settecentesca*, a cura di M.T. Marcialis e F.M. Crasta, Conte Editore, Lecce 2002; E. Scribano, *Guida alla lettura delle «Meditazioni metafisiche» di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 2003[3].

Cartesianesimo e giansenismo

J. Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts* (1912), Olms, Hildesheim 1966; R.A. Watson, *The Downfall of Cartesianism 1673-1712. A Study of Epistemological Issues in late 17th Century Cartesianism*, Nijhoff, The Hague 1966; J.W. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984; G. Rodis Lewis, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris 1985; S. Landucci, *Storia della teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986; E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel '600*, Angeli, Milano 1988; *Cartesian Philosophers*, a cura di V. Chappell, Garland, New York 1992.

T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari 1961; M. Messeri, *Causa e spiegazione. La fisica di Pierre Gassendi*, Angeli, Milano 1985; B. Brundell, *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1987.

M. Geroult, *Malebranche*, 3 voll., Aubier, Paris 1955-1959; P. Easton, Th.M. Lennon, G. Sebba, *Bibliographia Malebranchiana. A Critical Guide to the Malebranche Literature into 1989*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1991; *Nicholas Malebranche*, a cura di V. Chappell, Garland, New York 1992; *The Cambridge Companion to Malebranche*, a cura di S. Nadler, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

L. Verga, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1972; S.M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press, Princeton 1989; C. Senofonte, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, Guida, Napoli 1989; A.R. Ndaye, *La philosophie d'Arnauld*, Vrin, Paris 1990; *Port-Royal to Bayle*, a cura di V. Chappell, Garland, New York 1992; S. Aroux, *La logique des idées de Port-Royal*, Vrin-Belarmin, Paris 1993.

P. Serini, *Pascal*, Einaudi, Torino 1952; H. Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires*, Vrin, Paris 1966; R. Guardini, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1972; E. Morot-Sir, *La métaphysique de Pascal*, Puf, Paris 1973; *Pascal. Thématique des Pensée*, a cura di L.M. Heller e J.M. Richmond, Vrin, Paris 1988; A. McKenna, *De Pascal à Voltaire*, 2 voll., The Voltaire Foundation, Oxford 1990; D. Descotes, *L'argumentation chez Pascal*, Puf, Paris 1993; A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma-Bari 2003[5]; *The Cambridge Companion to Pascal*, a cura di N. Hammond, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

J.S. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire* (1960), Vallecchi, Firenze 1974; G. Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1974; *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980; T. Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Guida, Napoli 1986; C. Reichler, *L'âge libertin*, Editions de Minuit, Paris 1987; *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVI e XVIII*, a cura di G. Canziani, M. Baldi e G. Paganini, Angeli, Milano 1994.

Hobbes e il giusnaturalismo

M.M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York-London 1966; D. Gouthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969; C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Feltrinelli, Milano 1973; *Thomas Hobbes in His Time*, a cura di R. Ross, H.W. Schneider e T. Waldham, University of Minnesota Press, Minneapolis 1974; R. Schnur, *Individualismo e assolutismo* (1963), Giuffrè, Milano 1979; U. Weiss, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980; W. von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*, Il Mulino, Bologna 1984; J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*,

Cambridge University Press, Cambridge 1986; T. Sorell, *Hobbes*, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1986; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989; *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, a cura di M. Malherbe, Vrin, Paris 1989; *Hobbes et son vocabulaire*, a cura di Y.-C. Zarka, Vrin, Paris 1992; J.P. Sommerville, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, St. Martin's Press-Macmillan, New York-London 1992; D. Boonin-Vail, *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; T. Magri, *Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 1994; E. Vitale, *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Angeli, Milano 1994; *A Hobbes Dictionary*, a cura di A.P. Martinich, Blackwell, Oxford 1995; H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione* (1957), Laterza, Roma-Bari 1995; *The Cambridge Companion to Hobbes*, a cura di T. Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996; A.P. Martinich, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2004[9].

F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, La Nuova Italia, Firenze 1967; F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1990.

Spinoza

G.H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Clarendon, Oxford 1954; S. Zac, *La morale de Spinoza*, Puf, Paris 1959; M. Gueroult, *Spinoza*, 2 voll., Aubier-Montaigne, Paris 1968-1974; P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze 1975; M. Corsi, *Politica e saggezza in Spinoza*, Guida, Napoli 1978; S. Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano 1979; *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, a cura di K. Jacobs, W.G. Kramer e W. Schmidt-Biggeman, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 1981; E. Giancotti Boscherini, *Spinoza e lo spinozismo*, Editori Riuniti, Roma 1983; J. Bennet, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; J. Collins, *Spinoza on Nature*, South Illinois University Press, Carbondale 1984; E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Puf, Paris 1985; E. Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Editori Riuniti, Roma 1985; *Spinoza and the Sciences*, a cura di M. Grene e D. Nails, Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster 1986; P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli 1987; *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, a cura di Y. Yovel, Brill, Leiden-New York 1991; *Baruch de Spinoza*, a cura di V. Chappell, Garland, New York 1992; A. Samely, *Spinozas Theorie der Religion*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1993; L. Schipper, *Spinoza's Ethics*, Lang, Bern-Frankfurt a.M.-New York 1993; F. Mignini, *L'etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Nis, Roma 1995; *The Cambridge Companion to Spinoza*, a cura di D. Garrett, Cambridge University Press, Cambridge 1996; S. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2002[9]; R. Prokhovnik, *Spinoza and republicanism*, Palgrave Macmillan, Houndsmills-New York 2004.

Locke

J.C. Attig, *The Works of John Locke. A Comprehensive Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Greenwood Press, Westport-London 1985.

C.A. Viano, *John Locke. Dal Razionalismo all'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1960; N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963; U. Thiel, *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bouvier, Bonn 1983; J.W. Yolton, *John Locke*, Il Mulino, Bologna 1985; R. Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, Allen & Unwin, London 1987; R.W. Grant, *John Locke's Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1987; M. Ayers, *Locke*, 2 voll., Routledge, London-New York 1991; J. Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, Laterza, Roma-Bari 1992; A.J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton 1992; J. Tully, *An Approach to Political*

Philosophy: Locke in Context, Cambridge University Press, Cambridge 1993; J.W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Thoemmes, Bristol 1993[2]; J.W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993; *The Cambridge Companion to Locke*, a cura di V. Chappell, Cambridge University Press, Cambridge 1994; *Locke's Philosophy. Content and Context*, a cura G.A.J. Rogers, Clarendon, Oxford 1994; J. Marshall, *John Locke. Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; W. Euchner, *La filosofia politica di Locke* (1969), Laterza, Roma-Bari 1995; E.J. Lowe, *Locke on Human Understanding*, Routledge, London 1995; C.A. Viano, *Locke*, Laterza, Roma-Bari 1997; M. Sina, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 2003[8].

Leibniz

F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, vol. I, *Da Leibniz a Kant*, Edizioni di Filosofia, Torino 1957; Paolo Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1960; G.H.R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1965; A. Heinekamp, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bouvier, Bonn 1969; L. Couturat, *La logica di Leibniz* (1901), 2 voll., Glaux, Napoli 1973-1974; M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976; L. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1978[2]; G. MacDonald Ross, *Leibniz*, Oxford University Press, Oxford 1984; *The Natural Philosophy of Leibniz*, a cura di K. Okruhlik e J.R. Brown, Reidel, Dordrecht 1985; N. Jolley, *Leibniz and Locke. A Study of the «New Essays on Human Understanding»*, Clarendon Press, Oxford 1986[2]; B. Mates, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systématiques et idéalité transcendentale dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*, Vrin, Paris 1986; K. Huber, *Leibniz. Ein Philosoph der universalen Harmonie*, Piper, München 1989; W. Lenzen, *Das System der Leibniz'schen Logik*, de Gruyter, Berlin 1990; F. Piro, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Bibliopolis, Napoli 1990; E.J. Aiton, *Leibniz* (1985), Il Saggiatore, Milano 1991; M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, Philosophia Verlag, München 1991; Y. Belaval, *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, Paris 1993; M.-T. Liske, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie*, Meiner, Hamburg 1993; F. Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Vrin, Paris 1994; G. Zingari, *Invito al pensiero di Leibniz*, Mursia, Milano 1994; A. Poma, *Impossibilità e necessità della Teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Mursia, Milano 1995; *The Cambridge Companion to Leibniz*, a cura di N. Jolley, Cambridge University Press, Cambridge 1995; D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; *Leibniz's «New System» (1695)*, a cura di R.S. Woolhouse, Olschki, Firenze 1996; E. Pasini, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Angeli, Milano 1996; *Leibniz' Logik und Metaphysik*, a cura di A. Heinekamp e F. Schupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998; C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Ist Origins and Development*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2000; A. Savile, *Leibniz and the «Monadology»*, Routledge, London 2000; M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001; V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 2002[7]; G. Tomasi, *La bellezza e la fabbrica del mondo. Estetica e metafisica in G.W. Leibniz*, Ets, Pisa 2002.

Vico

E. Paci, *Ingens sylva*, Mondadori, Milano 1949; A. Corsano, *Giambattista Vico*, Laterza, Bari 1956; B. Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Bari 1965; F. Nicolini, *Vico storico*, Morano, Napoli 1967; G. Gentile, *Studi vichiani*, Sansoni, Firenze 1968; R. Manson, *The Theory of Knowledge of Giambattista Vico*, Harchon Books, Hamden 1969; Paolo Rossi, *Le sterminate antichità. Studi*

vichiani, Nistri-Lischi, Pisa 1969; F. Vaughan, *The Political Philosophy of Giambattista Vico. An Introduction to «La Scienza nuova»*, Nijhoff, The Hague 1972; Paolo Rossi, I *segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979; G. Giarrizzo, *Vico. La politica e la storia*, Morano, Napoli 1981; P. Burke, *Vico*, Oxford University Press, London 1985; A.M. Jacobelli Isoldi, *Invito al pensiero di Giambattista Vico*, Mursia, Milano 1989; F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano 1991; R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, Bologna 1992; P. Cristofolini, *La Scienza Nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Nis, Roma 1995; V. Hösle, *Introduzione a Vico*, Guerini, Milano 1997; N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari 2001[5]; P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, Ets, Pisa 2001.

Monografie generali sul Settecento

E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1935; P. Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, 2 voll., Knopf, New York 1967-1969; P. Hazard, *La crisi della coscienza europea* (1935), Il Saggiatore, Milano 1968; P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1973; F. Valjavec, *Storia dell'Illuminismo*, Il Mulino, Bologna 1973; *Interpretazioni dell'Illuminismo*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1979; P.M. Colon, *Le siècle des lumières. Bibliographie chronologique*, 12 voll., Droz, Genève 1983-1993; P. Chaunu, *La civiltà dell'Europa dei lumi* (1971), Il Mulino, Bologna 1987; *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, a cura di J.W. Yolton, R. Porter, P. Rogers e B.M. Stafford, Blackwell, Oxford 1991; P. Casini, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'Illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 1994; M. Losonsky, *Enlightenment and Action from Descartes to Kant. Passionate Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; J.I. Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Berkeley e la filosofia inglese del Settecento

The Enlightenment in National Context, a cura di R. Porter e M. Teich, Cambridge University Press, Cambridge 1971; W.H. Schrader, *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung*, Meiner, Hamburg 1983; J.W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-century Britain*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Blackwell, Oxford 1984; *L'illuminismo inglese*, a cura di E. Lecaldano, Loescher, Torino 1984 (antologia); D. Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, Yale University Press, New Heaven-London 1990; *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, a cura di A. Santucci, 2 voll., Il Mulino, Bologna 2001.

E.N. Da Costa Andrade, *Isaac Newton. La vita e l'opera*, Zanichelli, Bologna 1965; P. Casini, *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Laterza, Bari 1969; A. Pala, *Isaac Newton. Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969; A. Koyré, *Studi newtoniani*, Einaudi, Torino 1972; A.R. Hall, *Da Galileo a Newton (1630-1720)*, Feltrinelli, Milano 1973; M. Jacob, *I newtoniani e la rivoluzione inglese*, Feltrinelli, Milano 1980; I.B. Cohen, *La rivoluzione newtoniana*, Feltrinelli, Milano 1982; P. Casini, *Newton e la coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 1983; M. Mamiani, *Il prisma di Newton*, Laterza, Roma-Bari 1986; *The Cambridge Companion to Newton*, a cura di I.B. Cohen e G.E. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2002; M. Mamiani, *Introduzione a Newton*, Laterza, Roma-Bari 2004[4].

M. Sina, *L'avvento della ragione. «Reason» e «above reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976; C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland*, Il Mulino, Bologna 1979; M. Iofrida, *La filosofia di John Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Angeli, Milano 1983.

L. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; *Shaftesbury: Philosophy et Politesse*, a cura di F. Brugère e M. Malherbe, Editions Honoré Champion, Paris 2000; F. Crispini, *L'etica dei moderni. Shaftesbury e le ragioni della virtù*, Donzelli, Roma 2001.

G. De Crescenzo, *Francis Hutcheson e il suo tempo*, Taylor, Torino 1968.

M.E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Feltrinelli, Milano 1980; A. Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Laterza, Roma-Bari 2004.

M.M. Rossi, *Saggio su Berkeley*, Laterza, Bari 1955; P.F. Mugnai, *Segno e linguaggio in G. Berkeley*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979; *Berkeley's Metaphysics*, a cura di R.G. Muehlmann, University Park, Pennsylvania 1995; S. Parigi, *Il mondo visibile. George Berkeley e la «perspectiva»*, Olschki, Firenze 1995; *Berkeley et le cartésianisme*, a cura di G. Brykman, Nanterre, Paris 1997; D. Berman, *Berkeley*, Routledge, London 1999; G.S. Pappas, *Berkeley's Thought*, Cornell University Press, Ithaca-London 2000; M.M. Rossi, *Introduzione a Berkeley*, Laterza, Roma-Bari 2000[4]; Robert Fogelin, *Routledge Philosophy Guidebook to Berkeley and The Principles of Human Knowledge*, Routledge, London 2001.

Hume e la filosofia scozzese nel Settecento

A.C. Chitnis, *The Scottish Enlightenment: a Social History*, Croom Helm, London 1976; *Scienza e filosofia nell'età di Hume*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976; J. Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment*, MacMillan, London 1978; *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, a cura di A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

G. Giarrizzo, *Hume politico e storico*, Einaudi, Torino 1962; A. Santucci, *L'umanesimo scettico di David Hume*, Il Mulino, Bologna 1967; A. Santucci, *Sistema e ricerca in David Hume*, Laterza, Bari 1969; G. Carabelli, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei «Dialoghi sulla religione naturale»*, La Nuova Italia, Firenze 1972; M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1973; F. Baroncelli, *Un inquietante filosofo per bene. Saggio su David Hume*, La Nuova Italia, Firenze 1975; A. Ayer, *Hume*, Dall'Oglio, Milano 1981; G. Carabelli, *Intorno a Hume*, Il Saggiatore, Milano 1992; *The Cambridge Companion to Hume*, a cura di D. Fate Norton, Cambridge University Press, Cambridge 1994; A. Mura, *Dal noto all'ignoto. Causalità e induzione nel pensiero di David Hume*, Ets, Pisa 1996; A. Santucci, *Introduzione a Hume*, Laterza, Roma-Bari 2002[8]; E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003[3].

K. Lehrer, *Thomas Reid*, Routledge, London 1989; *The Philosophy of Thomas Reid*, a cura di M. Delgarno e E. Matthews, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston 1989; *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, a cura di T. Cuneo e R. van Woudenberg, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

P. Salvucci, *La filosofia politica di Adam Smith*, Argalia, Urbino 1966; A.S. Skinner, *Adam Smith (1723-1790)*, University of Edinburgh, Edinburgh 1983; A. Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue*, Oxford University Press, Oxford 1995; A. Zanini, *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino 1995.

L'illuminismo francese

F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Torino 1962; G.M. Pozzo, *La storia e il progresso nell'illuminismo francese*, Cedam, Padova 1964; *Gli illuministi francesi*, a cura di Pietro Rossi, Loescher, Torino 1973 (antologia); S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974; I.O. Wade, *The Structure and Form of the French*

Enlightenment, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1977; *La politica della ragione. Studi sull'Illuminismo francese*, a cura di P. Casini, Il Mulino, Bologna 1978; F. Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, Il Mulino, Bologna 1986; J. Domenech, *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII*e *siècle*, Vrin, Paris 1989; W. Krauss, *Aufklärung*, I, *Frankreich*, a cura di W. Schröder, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1991; A. Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma 1992.

R. Cortese, *Pierre Bayle, l'inquietudine della ragione*, Guida, Napoli 1981; A. Deregibus, *Pierre Bayle. «Coscienza errante» e tolleranza religiosa*, Japadre, L'Aquila-Roma 1991; G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Laterza, Roma-Bari 1996.

F. Diaz, *Voltaire storico*, Einaudi, Torino 1959; I.O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton University Press, Princeton 1969; A.O. Aldridge, *Voltaire and the Century of Light*, Princeton University Press, Princeton 1975; C. Luporini, *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, Einaudi, Torino 1977; *Voltaire et son temps*, a cura di R. Pomeau, R. Vaillot e C. Mervaud, 5 voll., Voltaire Foundation, Oxford 1985-1994; P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*, Laterza, Roma-Bari 1989; R. Pomeau, *Voltaire*, Seuil, Paris 1989; A. Ayer, *Voltaire*, Il Mulino, Bologna 1990; P. Gay, *Voltaire politico*, Il Mulino, Bologna 1991; C. Mervaud, *Le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire*, Universitas-Voltaire Foundation, Paris-Oxford 1994; *Voltaire et les droits de l'homme. Textes sur la justice et la tolérance*, a cura di R. Trousson, Espace de libertés, Bruxelles 1994; M.L. Vanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2000.

R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford University Press, Oxford 1961; B. Groethuysen, *Montesquieu*, Il Saggiatore, Milano 1967; S. Landucci, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Sansoni, Firenze 1973; J. Shklar, *Montesquieu*, Il Mulino, Bologna 1990; S. Goyard-Fabre, *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, Puf, Paris 1993; L. Desgraves, *Montesquieu* (1986), Liguori, Napoli 1994; S. Cotta, *Montesquieu*, Laterza, Roma-Bari 1995; *L'Europe de Montesquieu*, a cura di A. Postigliola e M.G. Bottaro Palumbo, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, Napoli-Paris-Oxford 1995; D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Ets, Pisa 2000.

P. Casini, *Diderot «philosophe»*, Laterza, Bari 1962; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1970; *Diderot und die Aufklärung*, a cura di H. Dieckmann, Kraus, München 1980; P. France, *Diderot*, Oxford University Press, Oxford 1983; W. Tega, *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Il Mulino, Bologna 1984; P. Lepape, *Diderot*, Flammarion, Paris 1991[1]; P.N. Furbank, *Diderot: a critical Biography*, Secker & Warburg, London 1992; D. Brewer, *The Discourse of Enlightenment in Eighteenth-Century France. Diderot and the Art of Philosophizing*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; G. Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'«Encyclopédie»*, Universitas, Paris 1994.

F. Crispini, *Mentalismo e storia naturale nell'età di Condillac*, Morano, Napoli 1982; *Corpus Condillac (1714-1780)*, a cura di J. Sgard, Slatkine, Genève-Paris 1981; N. Rousseau, *Connaissance et langage chez Condillac*, Droz, Genève 1986.

L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Comunità, Milano 1979; M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, Ets, Pisa 2002.

P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica nel XVIII secolo* (1967), Feltrinelli, Milano 1979; D. Di Iasio, *Il pensiero politico di d'Holbach*, Levante, Bari 1993.

Bibliographie générale des oeuvres de J.-J. Rousseau, Puf, Paris 1950. E. Cassirer, *Il problema J.-J. Rousseau* (1932), La Nuova Italia, Firenze 1971; I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, Feltrinelli, Milano 1972; H. Gouhier, *Filosofia e religione in J.-J. Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1974; J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Il Mulino, Bologna

1982; R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau*, 2 voll., Tallandier, Paris 1988-1989; A.M. Melzer, *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*, University of Chicago Press, Chicago 1990; N.J.H. Dent, *A Rousseau dictionary*, Blackwell, Oxford 1992; R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (1950), Il Mulino, Bologna 1993; Z.M. Trachtenberg, *Making citizens: Rousseau's political theory of culture*, Routledge, London-New York 1993; R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau. Heurs et malheurs d'une conscience*, Hachette, Paris 1993; M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993; G. May, *Rousseau*, Seuil, Paris 1994^2; R. Wokler, *Rousseau*, Oxford University Press, Oxford 1995; P. Audi, *Rousseau, éthique et passion*, Puf, Paris 1997; P.V. Conroy, *Jean-Jacques Rousseau*, Twayne, New York 1998; *The Cambridge Companion to Rousseau*, a cura di P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge 2001; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 2002^9; B. Bensaude-Vincent, B. Bernardi, *Rousseau et les sciences*, L'Harmattan, Paris 2003.

M. Crampe-Casnabet, *Condorcet, lecteur des Lumières*, Puf, Paris 1985; D. Grimaldi, *Scienza, morale e politica in Condorcet*, Japadre, L'Aquila 1991.

C. Signorile, *Il progresso e la storia in A.J.R. Turgot (1746-1761)*, Marsilio, Venezia-Padova 1974; C. Morilhat, *La prise de conscience du capitalisme: économie et philosophie chez Turgot*, Klincksieck, Paris 1988.

L'illuminismo tedesco e italiano

L.W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969; R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Il Velino, Rieti 1978; R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco*, Loescher, Torino 1983 (antologia); L. Marino, *I maestri della Germania. Gottinga 1770-1820*, Einaudi, Torino 1983; *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, a cura di R. Vierhaus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985; G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Studi sul pensiero tedesco del Settecento*, Prismi, Napoli 1987; N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989; B. Bianco, *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli 1992; *Unzeitgemässe Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, a cura di A. Bühler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, a cura di L. Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.

Christian Thomasius (1655-1728), a cura di W. Schneiders, Meiner, Hamburg 1989.

M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico* (1939), Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1980; F. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova 1982; *Christian Wolff (1679-1754)*, a cura di W. Schneiders, Meiner, Hamburg 1986^2; M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (1945^2), Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1992; *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, a cura di S. Carboncini e L. Cataldi Madonna, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1992; L. Cataldi Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2001.

M. Casula, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973; L. Amoroso, *Ratio & Aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Ets, Pisa 2002^2.

R. Ciafardone, *J.H. Lambert e la fondazione scientifica della filosofia*, Argalia, Urbino 1975; P. Basso, *Filosofia e geometria. Lambert interprete di Euclide*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

B. Testa, *Rivelazione e storia. Uno studio sulla filosofia della religione di G.E. Lessing*, Coletti, Roma 1981; N. Merker, *Introduzione a Lessing*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Illuministi italiani, a cura di F. Venturi, S. Bertelli, F. Diaz, G. Giarrizzo, L. Guerci, G. Ricuperati e G. Torcellan, 7 voll., Ricciardi, Milano-Napoli 1954-1975; *La cultura illuministica in Italia*, a cura di M. Fubini, Eri, Torino 1964[2]; F. Venturi, *Settecento riformatore*, 5 voll., Einaudi, Torino 1969-1990; N. Jonard, *Le siècle des lumières en Italie*, Editions L'Hermes, Lyon 1979; D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento: crisi, trasformazioni, lumi*, Laterza, Roma-Bari 1986; V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 2000.

G. Zarone, *Etica e politica nell'utilitarismo di C. Beccaria*, Istituto Italiano di Studi Storici, Napoli 1971; M.T. Maestro, *Cesare Beccaria e le origini della riforma penale* (1973), Feltrinelli, Milano 1977; E. Biagini, *Introduzione a Beccaria*, Laterza, Roma-Bari 1992.

P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1972; E. Pii, *Antonio Genovesi dalla politica economica alla «politica civile»*, Olschki, Firenze 1984.

Kant

H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, 2 voll., Allen & Unwin, London 1936; H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London 1947; M. Campo, *La genesi del pensiero kantiano*, 2 voll., Edizioni Magenta, Varese 1953; P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961; L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968; A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, Lacaita, Manduria 1969; G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Puf, Paris 1969; H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, 2 voll., Bouvier, Bonn 1970-1971; J. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974; E. Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del giudizio»*, Bulzoni, Roma 1976; *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, a cura di Z. Batscha, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976; H.-J. de Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant* (1939), Laterza, Roma-Bari 1976; S. Marcucci, *Kant e le scienze. Scritti scientifici e filosofici*, Liviana, Padova 1977; E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant* (1918), La Nuova Italia, Firenze 1977; N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Alber, Freiburg-München 1980; M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1973[4]), Laterza, Roma-Bari 1981; C.D. Broad, *Lettura di Kant*, Il Mulino, Bologna 1982; H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven 1983; P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983; D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983; P.F. Strawson, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»* (1966), Laterza, Roma-Bari 1985; O. Höffe, *Immanuel Kant* (1983), Il Mulino, Bologna 1986; G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1987; N. Hinske, *La via kantiana alla filosofia trascendentale* (1970), Japadre, L'Aquila 1987; H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; *La filosofia di Kant*, a cura di M. Mori, Loescher, Torino 1990 (antologia); G. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, de Gruyter, Berlin-New York 1990; R. Brandt, *Die Urteilstafel*, Meiner, Hamburg 1991; E. Cassirer, L. Couturat, *Kant e la matematica* (1905-1907), Guerini, Milano 1991; *The Cambridge Companion to Kant*, a cura di P. Guyer, Cambridge University Press, Cambridge 1992; V. Mathieu, *L'Opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1992; G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994; R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Nis, Roma 1996; F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996; S. Marcucci, *Guida alla lettura della «Critica della ragion pura» di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1997; M. Ravera, G. Garelli, *Lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Utet, Torino 1997; N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999; C. La Rocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Ets, Pisa 1999; G. D'Alessandro, *Kant e l'ermeneutica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; H.E. Allison, *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; *Architektonik*

und System in der Philosophie Kants, a cura di H.F. Fulda e J. Stolzenberg, Meiner, Hamburg 2001; G. Cunico, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Ets, Pisa 2001; *Kant and the sciences*, a cura di E. Watkins, Oxford University Press, Oxford 2001; M. Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milano 2001; M. Capozzi, *La logica di Kant*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2002; A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2002[14]; M.A. Pranteda, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002; S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Reclam, Leipzig 2003; C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003; *Scienza e conoscenza secondo Kant*, a cura di A. Moretto, Il Poligrafo, Padova 2004.

Fichte e la crisi del kantismo

V. Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1957; N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco* (1923), Mursia, Milano 1972; C. Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Loescher, Torino 1981 (antologia); F. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987; *La «Critica della ragion pura» nell'Aetas kantiana*, a cura di R. Ciafardone, 2 voll., Japadre, L'Aquila-Roma 1987-1990 (antologia); D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatte am Ursprung der idealistischen Philosophie (1785-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; M. Buhr, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1992; *The Cambridge Companion to German Idealism*, a cura di K. Ameriks, Cambridge University Press, Cambridge 2000; F.C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*, *1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002.

A. Pupi, *La formazione della filosofia di K.L. Reinhold*, Vita e Pensiero, Milano 1966; A. von Schönborn, *Karl Leonhard Reinhold. Eine annotierte Bibliographie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, a cura di M. Bondeli e W.H. Schrader, Rodopi, Amsterdam-New York 2003.

F. Moiso, *La filosofia di S. Maimon*, Mursia, Milano 1972; A. Engstler, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975; L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976; *Fichte im Gespräch*, a cura di E. Fuchs, 6 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978-1992; F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milano 1979; R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, Guida, Napoli 1986; J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986; M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987; P. Baumanns, *J.G. Fichte. Eine kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1991; C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna 1992; M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Guerini, Milano 1992; L. Fonnesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993; *Fichte. Historical Context / Contemporary Controversies*, a cura di D. Breazeale e T. Rockmore, Humanities Press, Atlantic City 1994; C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna 1995; G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2001[3]; *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, a cura di E. Fuchs, M. Ivaldo e G. Moretto, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.

L'età del romanticismo in Germania

F. Strich, *Classicismo e romanticismo tedesco*, Bompiani, Milano 1953; L. Mittner, *Ambivalenze romantiche*, D'Anna, Messina-Firenze 1954; G. De Ruggiero, *L'età del romanticismo*, Laterza, Bari 1957; A. Pupi, *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milano 1962; R. Haym, *La Scuola romantica* (1870), Ricciardi, Milano-Napoli 1965; C. Antoni, *La lotta contro la ragione* (1942), Sansoni, Firenze 1968; G. Moretti, *Heidelberg romantica*, Itinerari, Lanciano 1984; R. Saviane, *Goethe-Zeit*, Bibliopolis, Napoli 1987; S. Givone, *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari 1992; *L'uomo romantico*, a cura di F. Furet, Laterza, Roma-Bari 1995; *I Romantici tedeschi*, a cura di C. Cesa e V. Verra, Rizzoli, Milano 1996; M. Frank, *«Unendliche Annährung». Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997.

V. Verra, *F.H. Jacobi*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1963; C. Ciancio, Il *dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1976; M. Ivaldo, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996; M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003.

V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1967; *Johann Gottfried Herder. 1744-1803*, a cura di G. Sauder, Meiner, Hamburg 1987.

S. Jørgensen, *Johann Georg Hamann*, Metzler, Stuttgart 1976; A. Pupi, *Johann Georg Hamann*, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1988-1998.

P. Citati, *Goethe*, Adelphi, Milano 1990; U. Perone, *Schiller: la totalità interrotta*, Mursia, Milano 1982; L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milano 1983; A. Göbels, *Das Verfahren der Einbildung: ästhetische Erfahrung bei Schiller und Humboldt*, Lang, Frankfurt a.M. 1994.

F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Napoli 1965; *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea*, a cura di L. Heilmann, Il Mulino, Bologna 1976; L. Dippel, *Wilhelm von Humboldts Ästhetik und Anthropologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992; G. Leyenberger, *La philosophie de Hölderlin*, Osiris, Paris 1994; M. Bozzetti, *Introduzione a Hölderlin*, Laterza, Roma-Bari 2004.

C. Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Mursia, Milano 1984; M. Elsässer, *Friedrich Schlegel Kritik am Ding*, Meiner, Hamburg 1994.

G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968; W. Dilthey, *L'etica di Schleiermacher* (1864), a cura di F. Bianco, Guida, Napoli 1974; G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979; G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985; H. Schnur, *Schleiermacher Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart 1994; C. Berner, *La philosophie de Schleiermacher*, Cerf, Paris 1995.

Schelling

A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969; X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 voll., Vrin, Paris 1970; X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974; L. Pareyson, *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975^2; A. Bausola, *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975; A. White, *Schelling: Introduction to the System of Freedom*, Yale University Press, New Haven-London 1983; M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; *Die praktische Philosophie Schellings*, a cura di H.M. Pawlosk, S. Smid e R. Specht, Frommann, Stuttgart 1989; F. Moiso, *Vita, natura e libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milano 1990; G. Riconda, *Schelling storico della filosofia*, Mursia, Milano 1990; R. Borlinghaus, *Neue Wissenschaft. Schelling und das*

Projekt einer positiven Philosophie, Lang, Frankfurt a.M. 1995; G.V. Di Tommaso, *La via di Schelling al Sistema dell'idealismo trascendentale*, Esi, Napoli 1995; T. Griffero, *L'estetica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1996; G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1999[4]; L. Knatz, *Geschichte-Kunst-Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999; X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1999; *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2000; B. Rang, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, a cura di A. Roux e M. Vetö, L'Harmattan, Paris-Montreal-Budapest-Torino 2001; *Schellings philosophische Anthropologie*, a cura di J. Jantzen e P.L. Oesterreich, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Hegel

G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948), Einaudi, Torino 1960; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano 1961; A. Banfi, *Incontro con Hegel*, Argalia, Urbino 1965; H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale* (1941), Il Mulino, Bologna 1966; B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (1906), in Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967; G. Della Volpe, *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969; *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970; M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1970; T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel* (1963), Il Mulino, Bologna 1971; D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel* (1946), La Nuova Italia, Firenze 1972; S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato*, Laterza, Roma-Bari 1973; H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino 1973; U. Cerroni, *Società civile e Stato politico in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974; K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* (1844), Mondadori, Milano 1974; E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel* (1949), Il Mulino, Bologna 1975; R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975; M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari 1975; C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976; B. De Giovanni, *Il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1976; K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976; F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato* (1920), Il Mulino, Bologna 1976; *Hegel. Eine Einführung in seine Philosophie*, a cura di O. Pöggeler, Alber, Freiburg-München 1977; K.H. Ilting, *Hegel diverso. La filosofia del diritto dal 1818 al 1831*, Laterza, Roma-Bari 1977; *La filosofia di Hegel*, a cura di V. Verra, Loescher, Torino 1979 (antologia); *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1979; J. Hyppolite, *Interpretazioni hegeliane* (1948), La Nuova Italia, Firenze 1980; N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981; *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, a cura di D. Henrich e R.P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1982; A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte*, Einaudi, Torino 1982; M.J. Inwood, *Hegel*, Routledge & Kegan Paul, London 1983; D. Losurdo, *Hegel. Questione nazionale. Restaurazione*, Università di Urbino, Urbino 1983; W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel* (1905-1906), Guida, Napoli 1986; *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, a cura di D. Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1986; W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Religionsphilosophie Hegels*, Frommann, Stuttgart 1986; A.T. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988; E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini, Milano 1988; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1989[2]; P. D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1989; J. D'Hondt, *Hegel segreto. Ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano* (1968), Guerini, Milano 1989; A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella logica della Filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990; A.W.

Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; A.T. Peperzak, *Filosofia e politica. Commentario della Prefazione della «Filosofia del diritto» di Hegel* (1987), Guerini e Associati, Milano 1991; A.T. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991; *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di Pietro Rossi, Laterza, Roma-Bari 1992; M.J. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992; H. Schmitz, *Hegels Logik*, Bouvier, Bonn 1992; G. Bedeschi, *Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1993; *The Cambridge Companion to Hegel*, a cura di F.C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge 1993; O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una «Fenomenologia dello spirito»* (1973), Guida, Napoli 1993; F. Chiereghin, *La «Fenomenologia dello spirito» di Hegel. Introduzione alla lettura*, Nis, Roma 1994; G. Oldrini, *L'estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Laterza, Roma-Bari 1994; J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* (1951), Laterza, Roma-Bari 1994; H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova 1996; A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1968^2), Adelphi, Milano 1996; *Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1997; R. Ludwig, *Hegel. Fenomenologia dello spirito*, Garzanti, Milano 1998; T. Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2001^{10}; F. Biasutti, *L'occhio del concetto. Pensiero e trasparenza della storia in Hegel*, Ets, Pisa 2002; *Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*, a cura di T. Posch e R. Wahsner, Lang, Frankfurt a.M. 2002; K.R. Westphal, *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the «Phenomenology of Spirit»*, Hackett, Cambridge (Mass.) 2003; F.C. Beiser, *Hegel*, Routledge, London 2004.